المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (١)

الكندي والفارابي

" رؤية جديدة "

دكتور

خالد حربي

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

٢٠١٠



رقم الإيداع : 13375 /2009
الترقيم الدولي : 6- 060 – 438 - 977

الكندى والفارابى

بسم الله الرحمن الرحيم

".. إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون "

(سورة الرعد ، آية 3)



مقدمة



من الثابت أن العالم الإسلامي شهد نهضة علميةمزدهرة إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين . وهذه النهضة قد شملت معظم العلوم والفنون والآداب المعروفة آنذاك . وقد كثرت الكتابات العربية والغربية التى تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم . فقلما تجد علماً من علوم الحضارة العربية الإسلامية لم يتم تناوله سواء من الجانب العربى أو الغربى .

وجاء اهتمام معظم هذه الكتابات منصبا على النظر الى العلوم العربية الإسلامية نظرة فردية تقوم على سرد وبيان إنتاج كل عالم وكل فيلسوف على حدة . وكأن هذا العالم أو ذاك الفيلسوف قد عمل منفرداً ومنعزلاً عن البيئة العلمية التى أنتج العلم فى إطارها .

ولكن العلم أو الفكر فى أى عصر من العصور لم يكن حصيلة لجهد فرد واحد ، بل تعتبر المحصلة النهائية له ، عبارة عن نتاج جماعى لجماعات ومدارس علمية تأتلف أو تختلف فى أفكارها بغرض إنتاج هذا العلم أو ذاك الفكر .

ومن هنا تأتى هذه الدراسة محاولة الكشف عن مدارس قطاع معين من قطاعات العلوم العربية الإسلامية فى عصر ازدهارها وهو القطاع الفلسفى . ومما لا شك فيه أن أبرز وأشهر الفلاسفة الذين ظهروا فى تلك الفترة . فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، أعنى الكندى والفارابى .

ويأتى البحث (فى) الكندى والفارابى كمدارس فلسفية من خلال محاولة الإجابة على التساؤلات التالية :

1- هل استطاع الكندى أن يكون مدرسة علمية لها أصولها ومميزاتها التى تتميز بها ؟ وإن وجدت مثل هذه المدرسة . فما هى الأسس التى قامت عليها وانطلقت منها ؟

2- ما الطريقة العلمية الداخلية التى اتبعها أعضاء هذه المدرسة بغرض

إنتاج العلم ؟

3- ما المنجزات العلمية التى قدمتها هذه المدرسة وما مدى تأثيرها فى اللاحقين ؟

4- هل استطاع الفارابى أن يكوّن مدرسة علمية ، يمكن أن تسمى " المدرسة الفارابية الفلسفية " ؟

5- إن وجدت هذه المدرسة ، فهل تعد امتدادا لمدرسة الكندى ، أم أن لها سمات معينة اختصت بها ؟

6- ما حجم اسهامات هذه المدرسة ، وما مدى أثرها فى الدراسات والمدارس الفلسفية اللاحقة ؟

تلك هى أهم تساؤلات هذا البحث ، والتى أحاول الإجابة عليها فى سياقه وابرزها فى نهايته .

والله من وراء القصد ، وعليه التكلان ، واليه المرجع والمآب .....

خالد أحمد حربى

المبحث الأول

الكندى ومدرسته



عناصر البحث فى الكندى ومدرسته

1- تكوينه العلمى .

2- طابع فلسفة الكندى .

3- تميز بحثه فى موضوعات الأقدمين .

4- بنية المدرسة العلمية واثرها فى اللاحقين .



1- تكوينه العلمى

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها عن طريق الترجمات والشروح السريانية ، وأن تلخيص هذه الشروح التى استخدمت خاصة بين السوريانيين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً . وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون ، لأن الترجمة جرت مباشرة من اليونانية ، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوماً الى حد كبير بالآراء التى وردت فى الشروح الشائعة بين السوريانيين . وقد أطلق كتاب العرب أسم " الفيلسوف " على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى دراسة مباشرة ، إما باعتبارهم مترجمين ، أو طلاباً للفلسفة ، أو تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي . وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنى على الاطلاع على النص الإغريقي ، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم فى سوريا . وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة ، أو مدرسة فكرية خاصة . ومن هؤلاء الفلاسفة تتكون أخطر جماعة فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، فلقد كانوا هم المسئولون الى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطية فى الأقاليم المسيحية اللاتينية ، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطية التى أخذوها عن المجتمع السريانى ، فصححوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة [1].

وكان أول هذه الجماعات جماعة الكندى [2] ، نشأ فى البصرة التى

---

(1) راجع ديلاسي أوليرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (د.ت) . ص 147 - 148 .

(2) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، الملقب بـ " فيلسوف العرب " . ويلذ لأصحاب السير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل الى يعرب بن قحطان . وذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربى صريح لا شك فيه . وكان=

شهدت حياة فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات ، أو فى ناحية البحث العقلي النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وكان عقل الكندى يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ، ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين .

ومن المشاركة فى المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التى لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء [1] . وقد عاش الكندى فى البصرة

أبوه أميرا على الكوفة ، ولاه عليها الخليفة المهدى (158 - 169 هـ / 774 - 785 م) ثم هارون الرشيد (170 - 193 هـ / 786 - 808 م) ولا نعرف تاريخ ميلاده ، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد . ولهذا اختلف الباحثون فى تقدير وفاته . فجعله نلينو حوالى سنة 260 هـ /873 م ، وما سينيون يحدده بسنة 246 / 860 م ، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة 252هـ / 864 م . وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلينو وأيده بروكلمان وهو سنة 260 هـ / 873 م . وقد حظى الكندى بالشهرة فى عهد خلافة المأمون (198 - 218 هـ /813 - 833م) ، حتى أن المعتصم اتخذه معلما لابنه احمد ، وسيهدى الكندى الى أحمد هذا عدة رسائل ، ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندى ولد حوالى سنة 180 هـ / 796 م فى البصرة ، حيث كان لوالده ضياع ، كما يقول ابن نباتة فى " سرح العيون " . ثم ذهب الى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية ويعترف الكندى أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية الى العربية ، خصوصا يحيى بن البطريق ، وابن ناعمة الحمصى . ولما صار مرموق المكانة ، أصبح هدفا للحاسدين ، وتآمر ضده محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر لدى الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ / 846 - 861 ن) ، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابنى شاكر بالأستيلاء على مكتبته . لكن ظروفا غير عادية مكنت الكندى من استردادها . أما عن مصنفات الكندى ، فقد ألف الكندى عددا هائلا من الرسائل فى مختلف فروع علوم الأوائل : الفلسفة ، علم النفس ، الطب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، التنجيم ، الجدل الديني ، السياسة . وقد أورد كل من ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة ثبتاً بأسماء مؤلفاته ، وأقدمها " الفهرست " ويشتمل على 241 عنوانا ، وصنفه هكذا : أ - فى الفلسفة 22 عنوانا . ب- فى المنطق 20 عنوانا . ج- فى الكريات 8 . د - فى الموسيقى 7 . هـ - فى علم العلوم 19 . و- فى الهندسة 23 . ز - فى الفلك 26 . ح - فى الطب 22 . ط - فى أحكام النجوم 10 . ى- فى الجدل 17 . ك- فى علم النفس 5 . ع- فى السياسة 12. غ- الأحداثيات (العلل) 14 . ص - الأبعاديات (الأبعاد) 8 . ض- الأنواعيات (أنواع الأشياء) ومتنوعات متفرقة 33 . وقد وصلنا بعض هذه المؤلفات (راجع د . عبد الرحمن بدوى ، الكندى فيلسوف العرب ، فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ببيروت 1987 ، الجزء الأول ، ص 155 - 159 .

[1] راجع د . محمد على ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية 1980 ، ص 339 .

فـى مطلـع حياتـه وعـايش نشـاطها العلمـى المزدهـر آنـذاك ، ثـم انتقـل الى بغداد واقبـل علـى العلـوم والمعـارف لينهـل مـن معينهـا ، وذلـك فـترة الإنـارة العربيـة على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث الهجرى يمـوج بألوان شـتى مـن المعـارف القـديمـة والحديثـة ، وذلـك بتـأثير حـركـة النقـل والترجمة ، فاكـب الكنـدى علـى الفلسفة والعلـوم القـديمـة حتـى حـذقها . كمـا عُـرف عنـه ايضـاً مسـاهمته فـى حـركـة نقـل الـتراث اليونـاني الى العربيـة [1] ، فكـان يهـذب مـا يترجمـه غـيره ، وذلـك كمـا فعـل بكتـاب اثولوجيا أرسطاطاليس .

(1)Sami Hamarneh, Arabic **Historiography** as Related to The Health professions in Medival **Islam, Sudhoffs** Archiv, Band 50 Heft 1 , Marz 1966, p4.

2- طابع فلسفة الكندى :

توضح مؤلفات الكندى على إحاطته بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه ، وقوة عقله ، وعظم جهوده .

وقد ألف فى كل تلك العلوم كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها وما تنوقل من مقتطفاتها بما للكندى من استقلال فى البحث ونظر ممتاز . وقد بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ولا بما نسب لأرسطو . بيد انه كان بلا شك يراهما إمامين فى هذا الشأن [1] . وقد جمع الكندى فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثل أهعم الأطروحات التى انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية .

ويمكن أن نتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندى وذلك فيما يلي :

تظهر نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكانه - عبر كتابه فى الفلسفة الأولى - يدخل فى مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة التى يسميها " علم الأشياء بحقائقها " فنراه فى دفاعه عنها يلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالأعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب . فإن قالوا : أنه يجب وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب . وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن

---

[1] راجع . مصطفى عبد الرازق . فيلسوف العرب والمعلم الثاني . طبعة القاهرة 1945 . ص 46 ، 48.

يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم . كما أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه [1] وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى. وقد مثل هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمقتونها باسم الدين ، وهو من هذه التهمة برآء . أنهم بذلك إنما يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم . وهؤلاء عند الكندى هم المتسمون " بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى ، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم .... ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، دفاعا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا " [2] .

ونتلمس فى عبارة الكندى " أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع

---

[1] الكندى ، الرسائل الفلسفية ، كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) ، ص 104 - 105.

[2] الكندى ، نفس المصدر ، ص 103 - 104.

والسبيل إليه . والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناءه " وتقسيمه للفلسفة الى علم وعمل ، أعنى نظرية وعملية . وقسمة الفلسفة الى نظرية وعملية ترجع الى أرسطو كما هو معلوم ، فنقلها الكندى وزرعها فى أرض العرب ، لكن الجديد فى هذا التقسيم ما ورد فى العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعاً هى ما جاءت به الرسل والأنبياء ، مما لا عهد لأحد فى فلاسفة القدماء به . ولا يقتصر أمر الكندى على ذلك ، بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيُدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس : " فالفلسفة ليست سوى نظم النفس " اى صورة عن النفس " أنه كما أن النفس تنقسم الى فكر وحس ، فكذلك الفلسفة تنقسم الى علم وعمل بحيث يكون العلم هو القسم العقلى ، والعمل هو القسم الحسى ، والجزء العقلى فى النفس ينقسم الى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة ..." والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هى مادية كالروحانيات التى منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التى منها الربوبية . وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف فى روحه عن تقسيم أرسطو ، ويعكس الاهتمامات الدينية . التى تحتل المقام الأول فى فلسفة الكندى [1].

ونجد فى فلسفة الكندى أنه فى بعض المواضع قد اتبع أسلوب المناقشة والمنطق فى عرضها ، فنراه يرتب المسألة التى يبحثها فى مقدمات . ثم يستنبط منها نتائج بعضها كاذبة . وبعضها الآخر صادقة. وينتهى

---

(1) راجع . محمد عبد الرحمن مرحبا. الكندى فلسفته - منخبات ، منشورات عويدات ، د الأولى ، بيروت ، 1985 ، ص 46.

الى بيان لما صارت الكاذبة غير صادقة ، والصادقة غير كاذبة . وذلك حتى يقنع من يطالع فلسفته بطريقة عقلية خالية من التقليد . ففى حديثه عن " وحدانية الله " مثلاً يقول : " إن كان الواحد عدداً ، ولا شئ أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل " . ثم يردف ذلك بقوله : " وهذا ظن ليس بصادق ، لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ... والواحد لا ينقسم ، فهو إذن ليس عدداً ... ولا كمية . ولا تذهبن من قولنا : واحد الى الموحد بالواحد ، بل الى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته "[1] . واضح هنا أن نقاش الكندى عقلانى منظم ينم عن قوة فكرية ، وبحث عقلي فلسفى عميق ، وتسلسل منطقى مرتب يسلم الى إثبات صحة الأفكار التى يعتقدها .

ويتضح هذا المنهج أيضاً فى رسالة الكندى " فى إيضاح تناهى جرم العالم " ، حيث نراه بعد أن يضع مقدمات للأعظام المتجانسة ، يقوم بترتيبها وإثباتها بطريقة منطقية محكمة ، مع الاستعانة بالأمثلة ورموز الرياضيات والرسومات ، وهذه المقدمات هى[2] :

1- الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

2- إذا زيد على احد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية .

3- لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه .

---

(1) الكندى ، الفن الرابع من كتاب فى الفلسفة الأولى ، ص 146 - 147.
(2) الكندى ، رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم ، ضمن رسائل فلسفية ، ص 188 - 190.

4- الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية.

يتضح مما سبق أن الكندى قد ساهم فى إثراء حركة الجدل والنقاش العقلاني وتطورها فى المجتمع الإسلامي ، وإن لم نعثر فى مؤلفاته ولا فى كتب التراجم على مناظرة فعلية أو حلقة نقاش اشترك فيها ، إلا أن مؤلفاته بصفة عامة تشير الى ذلك ، ففيها يتجلى نقد الكندى لآراء الفلاسفة حتى وإن كان أرسطو الذى آمن بكثير من آرائه ، فنراه ينتقد فى مسألة قدم العالم وكأنه يدخل معه فى مناقشة أو حوار عقلاني عبر الزمن عن طريق انتقاده لأدلة أرسطو على قدم العالم ، ثم تقديمه لأدلته هو على حدوثه ، وذلك فى صورة مقدمات بديهية واضحة ومعمولة بغير متوسط - على حد قوله - ، ثم يقيم الدليل المنطقى على صحتها بواسطة بيان التناقض الذى يؤدي إليه القول بخلافها .

والنقد وإبطال حجج الغير ، ومحاولة إثبات حجج الأنا بالدليل العقلي والمنطقى من أهم مستلزمات الجدل والنقاش العقلاني .

ويظهر أيضا فى بعض فلسفة الكندى اتباعه لأسلوب المناقشة مع القارئ الذى سوف يقرأ له ، ويتجلى ذلك فى ترتيبه لمباحثه الفلسفية فى صورة مقدمات ، ثم يقوم باستنباط ما يلزم عنها من نتائج ، ثم إقامة البرهان على صحتها .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه المسائل قد ساعدت على تطور حركة النقاش العقلامي والجدلى فى المجتمع العلمى الإسلامي فى عصر الكندى وما تلاه من عصور .

وبناء على ما سبق فإن الكندى يعتبر أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين . فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء

لفيثاغورث ، وأخرى لأفلاطون ، وغيرها لأرسطو ، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسي ، وفورفوريوس ، وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الإسلام بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة . ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى ، إلا أنه قد استطاع أن يرتقى بها الى مستوى المذهب الفلسفى ، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة [1] . وعذر الكندى فى ذلك، أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية ، وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشئ لكي تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا، ومن تلاهما من الفلاسفة [2] .

---

[1] د . مرحبا ، الكندى ، ص 39.

[2] د. محمد على ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 344.

3- تميز بحثه فى موضوعات الأقدمين

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندى . أما من حيث الموضوعات التى بحثها فهى نفس الموضوعات التى بحثها الحكماء الأقدمون ، لكن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين ، لا سيما إذا مست عصباً دينياً . فالكندى أرسطى النزعة فى علم الطبيعة الذى لا شأن له بالدين ، ولكنه إسلامى الصبغة فيما وراء الطبيعة الذى يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن . فالكندى لم يتردد فى نفى قدم العالم والأصول التى يقوم عليها واثبت حدوثه وخلقه فى الزمان من العدم . كما رفض أيضاً الأخذ برأى أرسطو المادى فى النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام ، وآثر عليه افلاطون الذى يقول بروحانيتها وخلودها . أما رأيه فى الله وصفاته فهو إسلامي معتزلى النزعة بلا منازع [1] .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندى أول من أخذ مذهب أرسطو وحذا حذوه فى تأليفه ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فارسطو يتبوأ مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو . بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه . ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو فى الطبيعة بما عليها من شروح للإسكندر الأفروديسي قد أثرت فى الكندى تأثيراً كبيراً [2] . وقد اتضح ذلك بصورة جلية فى الفلسفة التى قدمها والتى انحصرت فى المسائل الثلاث الرئيسة : الله ، والعالم ، والنفس .

يذهب الكندى الى أن العالم حادث ، مخلوق لله ، وفعل الله فى العالم

---

[1] مرحبا ، الكندى ، ص 40.
[2] دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، ط . الخامسة 1981، ص 188 - 189.

هو " الإبداع " أى إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن . دون أن يتأثر هو بذلك . فالله هو الفاعل على الحقيقة . وهو غاية كل علة ، فتأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره [1] . أما ما دونه من جميع مخلوقاته ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة . " إما أولها فعن باريه تعالى ، ثم ينفعل بعضها عن بعض ، فالأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، وينفعل عن انفعال ذلك آخر ، وهكذا حتى تنتهى الى المنفعل الأخير منها . وجميع المفعولات (أو المنفعلات) مستندة فى وجودها الى الله أو " المبدع الأول " الذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى تتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتة ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول . وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته [2] .

والذات الإلهية منزهة تنزيهاً مطلقاً عند الكندى ، فالواحد الحق عنده [3] : ليس هو شئ من المعقولات ، ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ... والواحد الحق لا ذو هيولى ، ولا صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ... ولا متحرك ، ولا موصوف بشئ مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة ، فهو إذن وحدة محضة ، أى لا شئ غير الوحدة . وكل غيره فمتكثر . والواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال واحد بالإضافة الى غيره ، ولا هو صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ، ولا هو كمية بتة . ولا له كمية ، لأن كل كمية أو ذى كمية

---

(1) الكندى ، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص 183.

(2) الكندى ، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ص 183.

(3) الكندى ، كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص 153 ، 160.

يقبل الزيادة والنقص . وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وتنزه الله عن ذلك .

والله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات - السابقة - واحد تام فالوحدة من اخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد وواحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله ، وكذلك هو أزلى أى أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك لا يستمد وجوده من غيره لانه ليس هناك ما هو أقدم ، ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شئ ومؤيس (موجد) الكل عن ليس [1] .

وللكندى عدة أدلة أو براهين إثبات وجود الله ، تنحصر فيما يلي :

1- دليل الحدوث :

يقرر الكندى أن أي شئ فى هذا الوجود لا يمكن أن يكون علة لذاته بناء على أن العالم كله محدث مخلوق ، وله بداية فى الزمان ، وعلى ذلك فلابد لهذا العالم من محدث ، وبما أن هذا المحدث لا يمكن أن يكون من بين أشياء هذا العالم . إذن فالله هو المحدث الوحيد الذى يقدر على حدوث هذا العالم من العدم .

2- دليل الكثرة :

يقوم هذا الدليل على أساس الكثرة الموجودة فى الموجودات . فكل موجود مركب من كثرة تنضم أجزائها الى بعضها لتركبه مما يخصه ومما يعمه ويعم غيره . وكل منهم يحتاج الى مركب يركبه ولا يشترك فى كثرته . وهذا المركب هو شئ آخر غير الأشياء المركبة من

---

[1] ... تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص 318 ، 319.

الكثـرة . ولابـد أن يكـون واحـداً غـير متكثـر ، ولا واحـد غـير متكثـر إلا الله سـبحانه وتعـالى . وسـوف يقـول الفلاسـفة الإسـلاميين بهـذا الـدليل بعـد الكنـدى .

3- دليل الوحدة :

إن كانـت الأشياء الموجـودة أمامنـا قابلـة للوحـدة ، فإنهـا إذا اتحـدت فإن وحـدتها تكون بـالعرض وليست ذاتيـة فيهـا ، ولابـد لهـا مـن (موحـد) يفيـدها وحـدتها ، ولابد لهذا الذى أفادها وحـدتها مـن مفيـد للوحـدة . وبمـا أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد الى غير نهايـة . إذن فلابـد مـن التوقـف عند واحـد منه تفيض الوحدة على كل ما يوصف بالوحدة ، هـو الله جلّ وتعالى .

4- دليل الغائية :

يقوم على أساس أن الكون بما فيه وجد لغايـة معينـة . وهـذا الـدليل قد اشار إليه أرسطو من قبل ، وذلك حينما تحدث عن الغائية فى الطبيعة ، فقرر أنه [1] : يجب أن نسلم بأن الطبيعـة تعمـل لغايـة ، وأن جميـع العلـل الأخـرى موجهـة الى تحقيـق غايـات . أمـا قـول القـدماء بـإن الأشياء مرتبـة بالضرورة وأنها تحدث آلياً بدون اتجاه الى غاية ، فإنه قول لا يتفق أبـداً مـع الواقع الطبيعى ، وأن أى شئ يحدث فـى الطبيعـة إنمـا يحـدث بسـبب غايـة مـا... وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها الى أعلاها ، فإننا نجـد الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت فى نسيجه ، والنبـات بـأوراق لغـرض الحمايـة ، وفـى جـذوره التـى يرسـلها الى بـاطن الأرض للحصول على الغذاء . ومن الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون

---

[1] راجع ، محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ 2 ، أرسطو والمدارس المتأخر ، دار المعرفة الجامعية 1998 ، ص 85 - 86 .

فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة . ولما كانت كلمة " الطبيعة " تعنى أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة فى الغاية بمعنى أنها التى من أجلها يتم إيجاز الشئ . فإذا لم تتحقق الغاية فى أي موجود طبيعي . فإننا نقول أنه قد حدث فشل فى المجهود الغائي ، ذلك أن شيئا ما لا يحدث فى الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقاً ، بل لابد من أن يحدث كل شئ حسب غاية معينة . وهذه الغاية - على رأى الكندى - لا يمكن أن تكون إلا لعالم لا يُرى ، وهذا العالم لا يمكن أن يعرف إلا بهذه الغاية ، أى الآثار الدالة عليه فى الوجود ، وهذا العالم لا يمكن أن يكون سوى الله جل وتعالى .

تلك هى أدلة الكندى على إثبات وجود الله ، علة هذا الوجود بما فيه من موجودات . إذن فالعالم محدث مخلوق لله كما ارتأى الكندى الى ذلك من قبل ، ومتأثراً بشريعته الإسلامية " الله خالق كل شئ وهو على كل شئ وكيل " [1] " ذلكم الله ربكم خالق كل شئ لا إله إلا هو " [2] .

لكن هل قدم الكندى أدلة وبراهين على إثبات حدوث العالم ووجوده مثلما فعل بصدد إثبات وجود الله ؟

الحقيقة أن الكندى حاول إثبات حدوث العالم فى رسالتين من رسائله ، هما : رسالته فى ماهية ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له وما الذى يقال : " لا نهاية له " ، ورسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم . ففى الرسالة الأولى يقدم الكندى أربع مقدمات رياضية بديهية هى أساس لإقامة الدليل على انه يستحيل وجود جرم لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض . وهاك هذه المقدمات [3] :

---

[1] سورة الزمر ، آية 62.
[2] سورة غافر ، آية 62.
[3] الكندى ، رسالة فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال : " لا نهاية " له ، ص 194 - 195.

1 - إن كل شئ ينقص منه شئ ، فإن الذى يبقى أقل مما كان قبل أن يتقص منه .

2- وكل شئ نقص منه شئ ، فإنه إذا ما رُدَ إليه ما كان نقص منه ، عاد الى المبلغ الذى كان أولاً .

3- وكل أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جُمعت متناه .

4- وإذا كان شيئان أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عد كله فقد عد بعضه .

فإن فُرِض جسم لا نهاية له ، فإن أخذ منه جزء ، فإن ما بقى لا يخلو من أن يكون متناهياً أو لا متناهياً ، فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُوعيد إليه ما أُخذ منه المتناهى ، كانت جُملتها متناهية ، وجملتها هذه المتناهية هى ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ، فإذن الذى لا متناه متناه ، وهذا خلف لا يمكن .

ثم يحاول الكندى إقامة البرهان على تناهى الزمان ، والذى يرتبط بوجوب تناهى الحركة [1] : من حيث أن الحركة لا تتم إلا فى زمان ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هى حركة الجُرم أو الجسم ، فإن كان جُرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة . فالأرتباط قائم بين الجسم والحركة والزمان ، ولا يتقدم أحدهما على الآخر .

وإذا كان الجسم المتحرك متناه ، فإن الزمان الذى يتحرك فيه متناه أيضا بناء على عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر ، أى إذا وجدت الحركة ، وجد الزمان ، إذن فالزمان محدث مثله مثل الحركة . وما دام

---

[1] الكندى ، رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص 204.

الزمان هو مقياس الحركة . وأن هذه الحركة هى حركة الموجودات التى تكون العالم . فإن مجموع حركات موجودات العالم محدثة . إذن فالعالم محدث .

والمنفعل الأول عن الله بطريق الفيض هو العقل الأول . أو " العقل الفعال " والذى يمثل المرتبة الأولى من مراتب العقل عند الكندى - كما عند أرسطو وشراحه - . أما المراتب الثلاث الأخرى فتوجد فى النفس الإنسانية بالفعل وبالضرورة ، وهى العقل الذى بالقوة ، والعقل الذى خرج من النفس من القوة الى الفعل ، والعقل الظاهر . فالعقل إما علة وأول لجميع الموجودات والعقول الثوانى ، وإما ثان وهو بالقوة للنفس . وقد اقتنته ، وصار موجوداً ، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها . كالكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، كان موجودا لغيرها منها بالفعل "[1] . وهذا ما يسمى بالعقل المستفاد .

وتقع النفس "الكلية " فى المرتبة الوسطى بين العقل الأول أو " العقل الإلهى " ، وبين العالم المحسوس أو المادى . وقد خرجت النفس الإنسانية من هذه النفس . لذلك فهى " بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر الباري عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس "[2] . وهذه النفس مباينة ومستقلة عن الجسم ، ولما كان جوهرها الهى روحانى ، لذلك فهى تعارض القوتين الغضبية والشهوانية .

ويتضح تأثير افلاطون على الكندى حينما يذكر أن الإنسان إذا

---

[1] الكندى ، رسالة فى العقل ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، بتحقيق أبى ريدة ، ص 357 - 358.
[2] الكندى ، رسالة النفس ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، بتحقيق أبى ريدة ، ص 273.

غلب القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية . وتجرد من ماديات العالم المحسوس ، وأقبل على البحث والنظر ، انكشفت لنفسه الحقائق والمعارف . وعندما تفارق البدن بالموت ، فإنها لا تموت مثل البدن ، ولكن تصير الى عالم العقل ، فوق الفلك ، فى نور البارى ، ورأت البارى عز وجل وطابقت نوره ، وجلت فى ملكوته ، فينكشف لها علم كل شئ ، وتصير الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هى بارزة للبارى عن وجل ، لأنا إذا كنا ، ونحن فى هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعالم الديمومة ، وصارت تنظر بنور البارى ، فهى لا محالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سر وعلانية [1] .

لكن إذا كان الكندى قد تأثر بأفلاطون ، وخصوصاً بالجدل الصاعد عنده ، فما علاقة نظرية الكندى فى العقل والفيض بنظرية أفلوطين . هل أخذها الكندى من أفوطين ، أو كانت من ابتكاره هو ؟

الواقع أن قول الكندى بالفيض Emanation فيه تأثر واضح بأفلوطين [2] والذى تأثر بدوره بأفلاطون فى نظرية المثل .

يرى الكندى أن النفوس تختلف من حيث وصولها الى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص الى العالم الشريف ساعة مفارقته

---

(1) الكندى ، رسالة فى النفس ، ص 276.

(2) يرى أفلوطين أن الواحد أو " الله " يقوم على قمة الأشياء جميعا . وتتم عملية صدور الكثرة عنه عن طريق اتحاد الأقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه . فالواحد يتعقل ذاته ، فيصدر عن التعقل العقل ، وذلك العقل هو الصادر الأول والذى يحتوى على تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد . وتتحرك هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه ، ومن هذا اتلاشتهاء تفيض النفس الكلية . وعن هذه النفس تفيض نفوسا جزئية دون أن تنقسم ، فتفيض منها هيولى العالم ، والأصول البذرية ، أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقا لنماذجها فى العقل الكلى . ويرجع اختلاف النفوس الأرضية فى الخلق والافعال الى تشخيصها وتلبسها بالأجسام . وهذا رأى أفلاطون ، وسيقول به ابن سينا فيما بعد (د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول ، من طاليس الى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية 1993 ، ص 232 .

للبدن . ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع الى فلك كوكب أعلى ، فيرتقى صاعداً من فلك القمر الى فلك عطارد ، ثم يصير الى الفلك الأعلى . ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير إليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود .

وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار الى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ، ولكن الكندى - كما تبين لنا - هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التراث اليوناني . (الأفلاطونى والأفلوطينى) وعرضها بصورة أولية ، وجاء الفارابى فاحكم إخراجها على الصورة التى نجدها فى المدرسة المشائية الإسلامية [1].

من الواضح أن الكندى قد تأثر فى فلسفته بفلاسفة اليونان : أفلاطون ، وأرسطو ، وأفلوطين ، وكذلك شراح أرسطو . لكن قد اشتملت فلسفته أيضاً على التأثير بالعقيدة الإسلامية . وخاصة الفرق الكلامية فى عصره ؟

ثمة رأى يذهب الى أنه لا يوجد بينه أو دليل قوى على وجود تأثير قوى للمعتزلة على الكندى . رغم أن منهجه فى تفسير القرآن يشبه منهج المعتزلة [2] . لكن الواقع غير ذلك . فإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام ، فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى الرد على الثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذهب بعض

---

[1] راجع ، أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 322 - 323.

[2] الكندى ، رسالة فى النفس ، ص 276

المتكلمين . هذا الى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى الاستطاعة وزمان كونها . وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أم متحرك . وخصوصاً فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام ، وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة .

على أنه إذا كان ليس لدينا حتى الآن شئ من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لابد أنها كانت تحويه ، فالتوحيد مثلاً ، ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً ، موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته " فى كمية كتب ارسطو " . ولو تأملنا نزعة الكندى المتطرفة الى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية ، كما تنجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى [1] مثلا لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره ، ولكن دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة [2] .

تلك كانت خلاصة فلسفة الكندى فى الله والعالم والنفس ، والتى يتضح منها أنها عبارة عن خليط من آراء وأفكار أفلاطون ، وارسطو ، والفيثاغورية ، وأفلوطين ، وشراح أرسطو خاصة الإسكندر الأفروديسي ، فضلا عن عقيدته الإسلامية .

فجاء مجهود الكندى منحصراً فى الجمع بين هذه الأشتات من الآراء والمعارف . ولم ينجح الكندي بهذا الجمع فى بناء مذهب فلسفى متكامل

---

(1)The Cambridge History of Islam, op . Cit. Vol.28 p 786.

(2) د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، فى تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية ، ص 28 ، 31.

على رأى الدكتور أبى ريان [1]

ويعضد هذه النتيجة رأى كل من صاعد الأندلسي . والقفطى . فى إنتاج الكندى فى المنطق أيضا ، حيث جاء ناقصاً . يقول صاعد [2] : " ... ومنها كتبه فى المنطق وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل الى معرفة الحق والباطل فى كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه اليها . فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل " . وهذا النقص الذى رآه صاعد فى منطق الكندى يؤيده القفطى [3] ، فيرى أن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع ... ولا تتحرر قواعد المنطق إلا بصناعة التحليل التى أغفلها .

لكن رأى صاعد والقفطى هذا ليس هو الرأي النهائي فى الكندى ، فهناك رأى آخر مخالف لرأيهما ، وهو رأى ابن أبى أصيبعة الذى وصف صاعداً بالتحامل على الكندى ، وقال : " هذا الذى قاله صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير عليه ، وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها " [4] .

ومع ذلك نحن لا نستطيع أن نناقش صاعداً والقفطى فى رأيهما

---

[1] د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 344.

[2] صاعد الاندلسي . طبقات الأمم تحقيق حياة بوعلوان ، ط أولى . دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت 1985 ، ص 136.

[3] القفطى . اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة ، 1326 هـ ، ص 242.

[4] ابن ابى اصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق بزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د . ت) . ص 287.

" فـى الكنـدى " ولا نستطيع أيضاً أن نشايع رأى ابـن أبـى أصيبعة ، وذلـك لسبب بسيط جداً ، وهو عدم وجود كتب منطقيـة للكنـدى بـين أيـدينا حالياً . وعلى أية حال يمكن لنا أن نتبنى موقفاً محدداً بصدد هذه المسألة ، وذلك بالتساؤل عـن حجـم الـدور الـذى لعبـه الكنـدى فـى تطـور الدراسـات المنطقيـة العربية على أيامه ؟ .

الواقع أن الكندى قد تولى الدعم المادى للمترجمين الأوائل السابقين على مدرسة حنين بن اسحق . فكان يشترى إنتاجهم من الترجمات فـى العلم والفلسفة اليونانيـة . ويبـدو أن اهتمامـه بالفلسفة كان أكبر من اهتمامه بالمنطق ، لكن لا يمكن التقليل من جهده (رعاية المترجمين) فـى المنطق ، لأن هذا الجهد يعتبر بمثابة البداية الحقيقة لتطور الدراسات المنطقيـة الأرسطية داخل المجتمع العلمي العربي. وقد ابتدأ التأليف المنطقى العربي بالكندى ، حيث وضع مختصراً لقاطيغورياس ، وتفسيراً لأنا لوطيقا الأولى [1] . ثم نضجت معالم التأليف المنطقى العربي عند تلميذ الكندى أحمد بن محمد بن الطيب السرخسي (ت 283 هـ / 896م) الذى وضع ملخصاً لكتب ارسطو المنطقية الأربعة : قاطيغورياس (المقولات) ، بارى أرمينياس (العبارة) ، أنا لوطيقا الأولى (القياس) ، أنا لوطيقا الثانية (البرهان) ، على ما يذكر ابن أبى أصيبعة [2] .

وسوف نعود للحديث عن هذه الجزئية فى موضع لاحق ؛ وذلك عند الحديث عن الفارابى من حيث إنه أدرك ما أغفله الكندى من صناعة التحليل ، على ما يذكره بعض المؤرخين ، ومنهم صاعد الأندلسي والذى

[1] ابن النديم : الفهرست ، ص 348.
[2] عيون الأنباء ... ، ص 294.

أبـدى تحامله على الكنـدى . فـإذا كان الفـارابى سـوف يُكمل مـا أغفله الكنـدى فـى المنطـق ، فإنـه لابـد وأن تكـون كـتـب الكنـدى المنطقيـة قـد ساعدت الفارابى كثيراً فى صياغة كتبـه المنطقيـة ، والتـى جاءت الغايـة الكافية ، والنهايـة الفاضلة ، وذلك لا يحط مـن منطق الكنـدى ، ولا يصد الناس عن النظر فيه والانتفاع بـه كما ارتأى الى ذلك صاعد الأندلسي وغيره .

وهذا الحديث يفضى بنا الى تساؤل هام ، هو : هل استطاع الكنـدى أن يقـدم إضـافات أصـيلة تحسـب لـه " كفيلسـوف للعـرب " فـى مجال الدراسات الفلسفية بصفة عامة ؟

الحقيقة أن الفضل يرجع الى الكندى فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب ، فرسالته فـى " حـدود الأشياء ورسومها " تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب كما يرى الدكتور أبـو ريـدة [1] حيـث تشـتمل الرسـالة على نحـو مـن مائـة تعريـف فـى علـوم المنطـق ، والرياضيات ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعـة ، والـنفس ، والأخـلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريـف الـنفس ، والصـورة ، والهيـولي ، والجـوهر ، والابـداع ، والعلـة الأولى ، والأسطقس . إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل الينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ، وتدل المقارنـة بين مـا فيها وبين ما فى كتب التعريفات بعـد عصـر الكنـدى على جـودة البدايـة فـى تحديد المفهومات ، وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصـار ، مثـل تعريـف الإبـداع بأنـه " إظهار الشئ عـن لـيس " ، وتعريـف الإنسانية بأنها " الحيـاة والنطـق والمـوت " ، والبهيميـة بأنهـا " الحيـاة والمـوت " ... وهكـذا . ولا يخلـوا

---

[1] د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، فى تحقيقه وإخراجه لرسائل الكندى الفلسفية ، المقدمة ، ص 19 .

الأصطلاح الدال على الشئ الواحد من تنوع يدل على إدراك ، لا لتعدد الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية فى معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين ، بل يدل أيضاً على إدراك الفرق بين المعانى الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة " تمامية " وكلمة " استكمال " فى التعبير عن معنى " الإنتيلخيا " عند أرسطو . هذا بالإضافة الى محاولة الكندى تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ " الفعل " للتأثير الطبيعي الزائل ، ولفظ " العمل " للفعل الذى يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ " الجزء" لما له كل ، وينفرد الكندى بأنه ، إذ يحاول وضع الاصطلاح ، يعمد أحيانا الى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة " الأيس " للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها " أيسات " للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ " الأيسية " للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيِّس «بمعنى يوجد الشئ ، فى معنى الإيجاد مطلقاً . وعلى هذا الأساس نجد الكندى يسمى الإله تعالى : " المؤيس " بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله : إن الله هو " مؤيس الأيسات عن ليس " ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقى هو " تأييس الأيسات عن ليس " ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعى الذى ينفرد به الله [1] .

وترجع أهمية رسالة الكندى أيضا الى أنها فتحت الطريق أمام وضع كتب التعريفات عند العرب والمسلمين فى العصور اللاحقة بعد الكندى ، وذلك مثل " رسالة الحدود " لابن سينا ، وكتاب " مفاتيح العلوم " للخوارزمي ، وكتاب " التعريفات " للجرجانى ... وغير ذلك .

ولكل ذلك ، فليس أقل من أن نعرض لبعض التعريفات كما أوردها

---

[1] راجع ، مقدمة الدكتور أبى ريدة لرسائل الكندى الفلسفية ص 19 ، 20 ، 21.

كندى فى رسالته . وذلك فيما يلي :

النفس : تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة . ويقال : هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة . ويقال : هى جوهر عقلى عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف .

الصورة : الشئ الذى به الشئ هو ما هو .

الهيولى : قوة موضوعة لحمل الصور ، منفعلة .

الجوهر : هو القائم بنفسه ، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته ، موصوف ، لا واصف .

الإبداع : إظهار الشئ عن ليس .

العلة الأولى : مُبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة .

الأسطقس : منه يكون الشئ ، ويرجع إليه منحلاً ، وفيه الكائن بالقوة . وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الفعل : تأثير فى موضوع قابل للتأثير . ويقال : هو الحركة التى من نفس المتحرك .

العمل : فعل بفكر .

الكمية : ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .

الزمان : مدة تعدُّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء .

المكان : نهايات الجسم ، ويقال : هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به .

الإضافة : نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

التوهم : هو الفنطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الكندى : رسالته فى حدود الأشياء ورسومها ، ص 165 ، وبعدها .

الحاس : قوة نفسانية مدركة لصور المحسوس مع غيبة طينته .

الحس : إنية إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل القوة الحسية .

ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة : هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن.

المحسوس : هو المدرك صورته مع طينته .

الغريزة : طبيعة فى القلب ، أعدت فيه لينال به الحياة .

المحال : جمع المتناقضين فى شئ ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

الكل : مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء .

الجميع : خاص للمشتبه الأجزاء .

الجزء : لما فيه الكل .

البعض : لما فيه الجميع .

اليقين : هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الظن : هو القضاء على الشئ من الظاهر . ويقال : لا من الحقيقة والتبيين من غير دلائل ولا برهان .

وعند هذا الحد ، نجد أن فلسفة الكندى بصفة عامة تجعلنا نتساءل عن تطور الدراسات الفلسفية فى المجتمع العلمى الإسلامي بعد الكندى ؟ ونحن سوف نركز البحث فى ثانى أعضاء الجماعة الفلسفية التى قلنا إنها ظهرت فى العالم الإسلامي فى القرن الثالث الهجرى ، وهو الفارابي ، فهل سار أبو نصر على نهج سلفه الكندى ، أم كانت له آراء وأفكار أصيلة ، استحق بها أن يلقب " بالمعلم الثانى " بعد أرسطو ؟ هذا ما سوف نقف عليه

فى موضع لاحق .

لكن علينا ، قبل البحث فى الفارابي ، أن نتساءل عن وجود مدرسة للكندى ومدى تأثيره معلماً ومؤلفاً ؟

4- بنية المدرسة العلمية وأثرها فى اللاحقين :

يطلعنا ابن النديم على نص هام يذكر فيه " تلاميذ الكندى ، ووراقية : حسنويه . ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن . ومن تلامذته احمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر "[1] . ويتضح من كلام ابن النديم أن حسنويه . ونفطويه وسلمويه . كانوا وراقيين ، لا تلاميذ ، وربما كانوا يشتغلون بالنسخ ضمن الجماعة التى كانت تترجم للكندى.

وقبل أن نشير الى تلاميذ مدرسة الكندى ، يتبادر الى أذهاننا سؤال هام هو : هل اتبع الكندى أسلوباً أو طريقة معينة فى تعليم التلاميذ ؟

الحقيقة أن الكندى يقرر فى أول رسائله وآخرها انه يكتب على سبيل الاختصار " لمن بلغ درجة من النظر وحُسن المعتبر " فاصاب حظاً من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ، فلا شك أن الكندى كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف للمعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين . وقد يكون فى بعض رسائله تكرار ممل فى بسط آراء قليلة . وقد يكون فيها استطراد الى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعد بين اجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها ، والاستنباط منتها والسير بالمتعلم أو القارئ على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر ، كل هذا يتحكم فى طريقة العرض للآراء ، وذلك بحكم أن المؤلف ممهد ، وأن القارئ أجنبى عن الموضوع بالكلية[2] .

ويعتبر أحمد بن محمد بن مروان السرخسي (ت 28 هـ / 986 م) . أكبر وأخلص " ممن ينتمى الى الكندى ، فعليه قرأ ، ومنه اخذ ، وكان

---

[1] الفهرست . ص 365.

[2] راجع . رسائل الكندى الفلسفية بتحقيق أبو ريدة . المقدمة . ص 9.

متفنن فى علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب . حسن المعرفة . جيد القريحة . مليح التصنيف والتأليف "[1] . شايع السرخسى أستاذه الكندى فى أفكاره ، وكتب فى معظم العلوم التى تعلمها عليه . فكتب فى الفلسفة (2)، والمنطق(3) ، والطب(4) . وعلم أحكام النجوم(5) والجغرافيا (6) ،والتاريخ (7) .

ومن تلاميذ الكندى الأكثر شهرة من السرخسى ، أبو معشر البلخى (ت 272هـ / 885م) . ذاع صيته فى علم أحكام النجوم . وكان أولا كما يروى ابن النديم[8] ، من أصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندى ويغرى به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة . فدس عليه الكندى من حسن له النظر فى علوم الحساب والهندسة ، فدخل فى ذلك ، فلم يكمل له . فعدل الى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم ،

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء .. ص 293.

(2) له فيها : كتاب فى وصايا فيثاغورث ، كتاب فى ألفاظ سقراط ، كتاب فى أن أركان الفلسفة بعضها على بعض ، و هو كتاب الأستيفاء ، اختصار كتاب سوفسطيقا لأرسطو (عيون الأنباء ..، ص 295).

(3) كتب ملخصا لـ " الكتب الأربعة " فى المنطق (وقد مر ذكرهم فى المتن) ، كتاب الى بعض إخوانه فى القوانين العامة الأولى فى الصناعة الديالكتيكية ، أى الجدلية على مذهب أرسطوطاليس (عيون الأنباء ..، ص 295). .

(4) كتاب المدخل الى صناعة الطب نقض فيه على حنين بن اسحق ، كتاب فى النمش والكلف (الفهرست ، ص 367).

(5) كتاب المدخل الى صناعة النجوم .

(6) كتاب المسالك والممالك ، كتاب منفعة الجبال (الفهرست ، ص 366 - 367) ، كتاب فى احداث الجو (عيون الانباء ...، ص 294) .

(7) كتاب فضائل بغداد وأخبارها (الفهرست 367 ، العيون 294)

(8) الفهرست ، ص 386.

لأنه من جنس علوم الكندى .

وصار بذلك تلميذاً للكندى . وصنف فى علم أحكام النجوم مصنفات قيمة تدل على أنه كان " فاضلاً حسن الإصابة " [1] .

أما أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه ، فهو أبو زيد احمد بن سهل البلخى (ت 322 هـ / 933م) . " تتلمذ لأبى يوسف يعقوب الكندى ، وحصل من عنده علوماً جمة ، وتعمق فى الفلسفة ، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة ، وبرز فى علم الطب ، وبحث عن أصول الدين أتم بحث ، وأبعد استقصاء " [2] .

والحقيقة أن علم أبى زيد لم يقف عند حد التعمق فى الفلسفة ، وعلم الكلام والطب والفلك والتنجيم مما أفاده عن الكندى الفيلسوف ، بل تعدى ذلك الى الأدب أيضا ، فكان من البلغاء المعدودين فى مقام الجاحظ . وتزودنا عناوين مؤلفاته بصورة واضحة عن مدى معرفته بالعلوم المختلفة : لقد أخذ عن الكندى مثلا ، تصنيف العلوم المؤسس على تقسيم أرسطو ، ووضع فى هذا المجال كتاباً بالغ ابو حيان التوحيدى فى الثناء عليه ، وهو كتاب " أقسام العلوم " . ووضع فى الطب كتاب " مصالح الأبدان والأنفس " . كما آمن بتلك الفكرة التى وقف استاذه حياته للتبشير بها ، أعنى وحدة الشريعة والفلسفة . ومن هنا كان بحثه فى " علم الكلام " واستقصائه والنظر فيه [3] .

---

[1] الفهرست ، ص 386 . ويذكر ابن النديم فى نفس الصفحة وما تليها مؤلفات أبى معشر البلخى ، وهى : كتاب المدخل الكبير ، المدخل الصغير ، كتاب زيج الهزارات ، كتاب المواليد الكبير ، كتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه . كتاب الهيلاج ، كتاب تحاويل سنى العالم ، كتاب الاختيارات على منازل القمر ، كتاب إثبات علم النجوم ، كتاب تفسير المنامات من النجوم ، كتاب القواطع على الهيلاجات ، كتاب زيج القرانات والاحتراقات ، كتاب الأوقات ، كتاب الأوقات على أثنى عشرية الكواكب .

[2] ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، طبعة القاهرة 1936 ، الجزء الأول ، ص 141.

[3] د . سحبان خليفات ، أبو زيد البلخى ، سيرته وآراؤه الفلسفية ، مجلة دراسات وأبحاث ، ص 15.

ويتفق معظم المؤرخين [1] على أن أبا زيد البلخى استطاع فعلاً أن يجمع بين الشريعة والفلسفة ، تشهد على ذلك مؤلفاته العديدة ، ومنها : " كتاب شرائع الأديان " ، و " البحث عن كيفية التأويلات " ، و " الإبانة عن كمال الدين " ، و " عصمة الأنبياء " . وزاعت شهرة هذه المؤلفات فى البلاد ، حتى قال التوحيدى عن صاحبها : " إنى ما رأيت فى الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه ، وأن القول فيه لكثير " [2] و " إنه لم يتقدم له شبيه فى الأعصر الأول ، ولا يظن أنه يوجد له نظير فى مستأنف الدهر " [3] .

وتدلنا نصوص التوحيدى هذه على سعة إطلاع البلخى ، وكثرة إنتاجه العلمى [4] . هذا الإنتاج الذى يدلنا على تأثر البلخى بأستاذه الكندى والتزامه بأفكاره وآرائه فى مجالات معينة . وتجاوزه فى مجالات اخرى [4] . فهو قد شايع آراء أستاذه الفلسفية (محاولة الجمع بين الدين والفلسفة) والكلامية ، والتزم بموقفه المعتزلى . يدلنا على ذلك كتابه المشهور " نظم القرآن " وهو كتاب فى التفسير على مذهب المعتزلة . يقع فى أربعة أجزاء .. والحقيقة أن أهمية هذا الكتاب لا ترجع لكونه تعبيراً عن عقيدته المعتزلية فحسب ، بل أنه بمثابة إعلان عملى صريح عن توصله الى صيغة محددة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة . وقد جاوز البلخى فى تأثره بالكندى النزعة المعتزلية فى الكلام الى موضوعات الجغرافيا ، فوضع

---

(1) أنظر : - ابن النديم ، الفهرست ، ص 198. ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، ص 1/ 141، عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت) 240/1 ، خير الدين الزركلى ، الأعلام،دار العلم للملايين ، بيروت 1979 ، / 134

(2) أبو حيان التوحيدى ، تقريظ الجاحظ ، نقلا عن سحبان خليفات ، مرجع سابق ، ص 15

(3) أبو حيان التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ص 26

(4) عدد له ابن النديم ثلاثة واربعين مؤلفا ، فى العلوم مؤلفا ، فى العلوم المختلفة التى أشرنا اليها فى المتن .

(5) أنظر مفاتى : المدارس العلمية فى الحضارة الإسلامية بجريدة الاهرام بتاريخ 2002/11/8 .

كتاب " صور الاقاليم " او تقويم البلدان " وقد بين (دى غويه) أن كتاب البلخى أساس لما كتب الأصطرخى وابن حوقل فى الجغرافيا . ومن ثم فهو شاهد على بداية ما عرف باسم المدرسة العربية القديمة فى الجغرافيا [1] .

يتضح لنا إذن أن أعضاء جماعة الكندى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها . كل فيما برع فيه من العلوم ، فمنهم من تعلم بعض علوم الأستاذ وتمهر فيها مثل السرخسي ، ومنهم من برع فى أحد جوانب فكر الاستاذ مثل أبى معشر البلخى الذى أصاب فى علم أحكام النجوم . ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ ، ثم تجاوزها الى علوم أخرى ليست من أختصاص الكندى ، مثل : أبى زيد البلخى . وهذا الأمر يكشف لنا عن توجه مهم فى أساس الجماعات العلمية العربية . فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظام تعليم صارم يلتزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط ، بل تسمح له بالأنفتاح على علوم أخرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى . وهذا التوجه هام وضرورى فى أساس عملية التواصل المعرفى داخل المجتمع العلمى .

ولقد امتد تأثير مدرسة الكندى الى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين ، فالناظر فى فلسفة كل من الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد يجد فيها إشارات تومئ من قريب أو بعيد الى أثر فلسفة الكندى " فيلسوف العرب " .

---

[1] راجع ، سحبان خليفات ، مرجع سابق ، ص 15 - 16 .

المبحث الثانى

الفارابى ومدرسته

عناصر المبحث فى الفارابى ومدرسته

أولا : تكوين الفارابى العلمى .

ثانيا : الجمع بين رأيى الحكيمين .

ثالثا : المبادئ المعلمية التعليمية وأسسها فى مدرسة الفارابى .

رابعا : بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود .

خامسأ : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى .

سادسا : أصناف التلاميذ .

سابعا : بنية نظرية العلم عند الفارابى .

ثامنا : الغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى .

تاسعا : بقية المذهب الفلسفى النظرى .

عاشراً : الفلسفة العملية .

حادى عشر : أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة .

أولاً : تكوين الفارابى العلمي :

بدأ الفارابى طلب العلم منذ شبابه بالسفر والترحال فخرج من مسقط رأسه [1] . وتنقلت به الاسفار الى أن وصل الى بغداد واستقر بها مدة من الزمن مكباً على دراسة الحكمة . وتتلمذ على أبى بشر متى بن يونس . والذى يعتبر أول أساتذة الفارابى . ويرى ابن أبى أصيبعة [2] أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو ، فاتفق أن نظر فيها . فوافقت قبولاً . وتحرك الى قراءتها . ولم يزل الى أن اتقن فهمها.

ولعل ذلك هو ما شجعه على حضور حلقة أبى بشر ، وينخرط فى غمار تلامذته . فقد دفعه شغفه وحبه للعلم والحكمة الى أن يلتحق بحلقة اشهر حكيم فى بغداد وقتئذ . ويبدوا أن الفارابى قد تأثر بأستاذه أبى بشر تأثيراً كبيراً ، وظهر عليه ذلك عندما بلغ طور النضوج ، فقد قيل إنه لم يأخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر [3] .

ويبدو ايضاً أن الفارابى قد دخل فى " صراع " علمى مع استاذه ، يؤيد ذلك ما يذكره صاعد الأندلسي [4] من أن أبا نصر الفارابى كان معاصراً لأبى بشر متى بن يونس ، إلا أنه كان دونه فى السن ، وفوقه فى العلم .

أما المعلم الثانى الذى تعلم عليه الفارابى . فهو " ابن السراج "[5] .

---

[1] ولد أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى حوالى سنة 257 هـ / 870 م فى قرية وسيج بولاية فاراب من أعمال تركستان ، على ما يذكره معظم المورخين . والفارابي تركى الأصل ، إلا أن ابن أبى أصيبعة يذكر ان اباه فارسي الاصل تزوج من امراة تركية ، وكان قسا فى الجيش التركى . وتوفى الفارابى سنة 339 هـ / 950 م . (راجع ابو ريان - تريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص 353) .

[2] العيون . ص 604.

[3] ابن خلكان . وفيات الأعيان . ص 154 .

[4] صاعد الاندلسي . طبقات الامم . ص 140 .

[5] أبو بكر محمد بن السرى بن السراج النحوى البغدادي (ت 316 هـ / 928م) . ومن أشهر كتبه كتاب " الاصول فى النحو " .

اللغوى . ففى نفس الفترة التى كان يدرس فيها المنطق على أبى بشر . " كان يجتمع بأبى بكر بن السراج . فيقرأ عليه صناعة النحو . وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق [1] . فتعلم الفارابى النحو " فقط " من ابن السراج . وليس اللغة العربية كلها كما أدعى بعض المؤرخين - مثل ابن خلكان - أنه حين وصل الى بغداد لم يكن يعرف اللسان العربى ، لكن " ليس من المعقول أن الأمام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره فى النحو والأدب يتعلم للمنطق عن ناشئ يتلقى دروسه الأولى ، ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه . وليس بالمعقول أن من يجهل اللغة العربية يبتدئ بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج [1] العالم اللغوى الكبير !

فالراجح أن الفارابى قد خرج من فاراب بعد أن حصل بنفسه قدراً من العلم والحكمة واللغة العربية ، لا سيما و نها كانت اللغة التى يترجم اليها العلم وفنونه آنذاك . كما يبدو أيضا أن أسفاره المتعددة قبل وصوله الى بغداد ، قد ساعدته على إتقان اللغة . وقد رجح الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الفارابى قد ناهز الخمسين عند دخوله بغداد . إذن كانت هناك مدة زمنية طويلة ممتدة من خروجه من فاراب الى دخوله بغداد . فمن المرجح أنه خلال هذه المدة قد استطاع أن يتقن لغات كثيرة ، حتى قيل أنه كان يعرف سبعين لغة قبل دخوله بغداد . ومع ما فى ذلك القول من غلو . إلا أنه يجعلنا نتساءل فى سخرية من المؤرخين الذين ذكروا جهل الفارابى باللغة العربية عند قدومه بغداد وهم أيضاً الذين ذكروا أنه أتقن سبعين لغة . فهل الذى يتقن هذا العدد من اللغات - وهو على ما يبدو لغات الدنيا كلها فى ذلك الوقت - يجهل اللغة العربية ، إحدى أهم لغات

---

[1] ابن ابى اصيبعة . العيون ص 605 .

[2] الشيخ مصطفى عبد الرازق . فيلسوف العرب والمعلم الثانى . طبعة القاهرة 1945 . ص 59 .

العله حيسدان . فضلا عن كونها لغة دين الفارابى ؟!

المهم أن الفارابى قد تعلم فى بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى . وتعلم النحو على ابن السراج . وعلمه هو المنطق . وهذا الجو العلمى الذى عاشه . وعايشه الفارابى يجعلنا نزعم أن نشاطه العلمى كان نشاطاً جماعياً . فأثناء تعلمه على أبى بشر . كانت العلاقة بينهما ، علاقة أستاذ بتلميذه . والعكس .

وبعد أن نضج ، أصبحت العلاقة . علاقة منافسة بناء على ما سبق أن ذكرناه من أن الفارابى كان دون أبى بشر فى السن ، وفوقه فى العلم . أما العلاقة بينه وبين أبن السراج ، فكانت علاقة تعاون . والتنافس والتعاون من أهم العلاقات التى تقوم عليها الجماعات بصفة عامة . والجماعات العلمية بصفة خاصة .

أما ثالث معلمى الفارابى ، فهو يوحنا بن حيلان (ت 308 هـ/ 920م). وكان على دراية بالفلسفة والمنطق واللاهوت المسيحى . فسافر إليه الفارابى من بغداد الى حران ، ودرس عليه المنطق أيضاً على ما يذكره معظم المؤرخين ، وعلى ما يقوله الفارابى نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان [1] لأرسطو .

وإذ كان المؤرخون قد ذكروا لنا أساتذة الفارابى فى الفلسفة والمنطق . واللغة فإنهم قد أحجموا عن عدم ذكر أي أستاذ للفارابى فى الطب والرياضيات والموسيقى . ولم يوردوا أي إشارة تشير الى كيفية تعلم الفارابى لهذه العلوم . مع أنهم ذكروا انه كان رياضياً بارعاً "، وموسيقياً

(1) Sami Hamarneh , Arabic Historiography as Related to the Health Professions, op. Cit, p 6.

ماهرا [1] ، واختلفو فى كونه طبيباً ممارساً !

ومع ذلك نجد مؤرخاً حديثاً ، وهو كارل بروكلمان [2] يذكر أولا أن بداية دراسة الفارابى كانت فى خراسان على يوحنا بن حيلان النصراني . والثابت أن لقاء الفارابى بيوحنا لا يمثل أول عهده بالدرس ، لأنه درس من قبل على أبى بشر فى بغداد . كما أن دراسة الفارابى على يوحنا قد تمت فى مدينة حران ، لا خراسان كما زعم بروكلمان ، والذى يذكر ثانياً أن الفارابى دخل بغداد ، ودرس على " محمد بن جلاد " وأبى بشر متى بن يونس الفلسفة خاصة ، الى جانب الطب والعلوم الرياضية . ولم تذكر جميع كتب التراجم التى ترجمت للفارابى - والتى رجع بروكلمان نفسه الى معظمها - أستاذا للفارابى باسم محمد بن جلاد . كما أننا لا نعلم شخصية علمية قد اشتهرت بهذا الأسم فى المجتمع العلمى الإسلامي آنذاك .

فالفارابى - تبعا لكل المؤرخين - أخذ الحكمة والمنطق " فقط " عن أبى بشر "فقط" أثناء فترة دراسته فى بغداد . إذن من أين استقى بروكلمان اسم " ابن جلاد " والذى جعله صاحب " صوط " على الفارابى فى علوم الطب والرياضيات ، فضلاً عن الفلسفة ؟! . ومع براءة ابى بشر من تعليم الفارابى الطب والرياضيات ، يبدو كلام بروكلمان فيما زعمه

---

[1] يروى ابن خلكان (الوفيات 155) أن أبا نصر ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف ، ولما تفوق الفارابى على جميع علماء المجلس ، قال له سيف الدولة : هل لك فى أن تأكل ؟ فقال لا ، فهل تشرب ، فقال لا ، فهل تسمع ؟ فقال نعم . فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بأنواع الملاهى . فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر ، وقال له أخطأت . فقال سيف الدولة : وهل يحسن فى هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيدانا وركبها ، ثم لعب ، فضحك منها كل من كان فى المجلس ، ثم فكها . وركبها تركيبا آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان فى المجلس . ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضربا آخر فنام كل من فى المجلس حتى البواب ، فتركهم نياما وخرج . .

[2] تاريخ الأدب العربى 533/1 . من الطبعة العربية . الهيئة العامة للكتاب 1993 .

عبارة عن تلفيق واضح

وبعد أن أتم الفارابى تعليمه على يوحنا بن حيلان ، عاد ثانية الى بغداد . وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطو ، وتمهر فى استخراج معانيها ، والوقوف على أغراضه فيها . وهذا ناتج بالطبع من كثرة قراءة الفارابى لأرسطو ، فيقال انه وجد " كتاب النفس " لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى : إنى قرأت هذا الكتاب مائتى مرة . ونقل عنه أنه كان يقول : قرأت " السماع الطبيعى " لأرسطاطاليس أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج الى معاودة قراءته [1] . وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على مدى شغف الفارابى وحبه للفلسفة وأرسطو أيضاً كاستاذ معلم ، يؤيد ذلك ما روى عن الفارابى أنه سئل: " من أعلم الناس بهذا الشان ، أنت أم أرسطوطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته " [2] . وربما يدل على عدم فهمه لفلسفة أرسطو فى هذه الفترة من حياته العلمية .

ومما يدل على علو قدر الحكمة والفلسفة عند الفارابى ، أننا نجده - بعد أن تمهر فيها - يحدد شروطاً ينبغى أن تتوفر فيما يقبل على دراستها . ونحن نرى أن بعض هذه الشروط ينبغى أن يتحلى بها أعضاء الجماعات العلمية [3] . ومن كان بخلافها ، فهو - كما يرى الفارابى - حكيم زور .

---

[1] الوفيات ، ص 154 .
[2] العيون ، ص 606 .
[3] وهذه الشروط هى :
أ- أن يكون شنبا صحيح المزاج .
ب- أن يتعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولا .
جـ- أن يكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور .
د- أن يكون فارغ البال عن مصالح معاشه .
هـ- أن يكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية .
و- ألا يخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها .
ز- أن يعظم العلم والعلماء ، ولا يكون لشئ عنده قدر الا العلم وأهله .
ح- لا يتخذ علمه لاجل الحرفة (الشهرزورى ، نزهة الأرواح ، ص 506) .

ولا يُعد من الحكماء .

ألف الفارابى معظم كتبه فى بغداد ، ثم سافر الى الشام ، ثم الى مصر ، ثم عاد ثانية الى الشام وبقى بها حتى قضى نحبه سنة 339هـ/ 950 م .

ويبدو أن نمط حياة الفارابى كان له أثر فى نبوغه العلمى ، فقد الف الوحدة ، وآثر الكفاف من العيش [1] . يذكر ابن خلكان[2] ، والشهرزورى [3] انه كان مجتنبا عن الدنيا ، مقتنعاً بالقليل منها ، يسير سيرة المتقدمين . وقيل إنه كان فى أول مرة ناطوراً بدمشق ، دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها . والتطلع الى آراء المتقدمين . وكان ضعيف الحال حتى أنه كان بالليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضئ بقنديل الحارس . وبقى كذلك حتى اشتهر ، وكثرت تلاميذه ، وصار أوحد زمانه . واجتمع بسيف الدولة بن حمدان [4] ، فاكرمه إكراماً عظيماً وعظمت منزلته عنده ، وكان له مشيراً . وقيل انه لم يقبل من سيف الدولة كل يوم إلا أربعة دراهم . ولم يعتن بمسكن ولا بهيمة ، ولا بشئ من أمور الدنيا . فيبدو أن هذا الجو الذى فضل الفارابى أن يعيش فيه ، قد ساعده على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها ، الأمر الذى أنعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع ، فجاء إنتاجه جماً غزيراً ، ومتنوعاً بين المنطق ، والفلسفة ، وإحصاء العلوم ، والموسيقى .... وغير ذلك .

وكان لأفلاطون وأرسطو تاثير قوى فى الفارابى ، إذ تعلم على

---

[1] يروى البيهقى (تاريخ حكماء الإسلام ، ص 31) ، وكذلك الشهرزورى (نزهة الأرواح ، ص 504) أن الصاحب بن عباد (من أبرز علماء العصر فى اللغة والبلاغة والشعر) بعث الى أبى نصر هدايا وصلات واستحضره ، واشتاق الى ارتباطه ، وأبو نصر يتعفف وينقبض ولا يقبل منه شيئا حتى ضرب الدهر ضرباته . ولكن الشيخ مصطفى عبد الرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص 63) يكذب هذه الرواية على أساس أن الصاحب بن عباد ولد سنة 326 فهو عند موت الفارابر كان صبيا لم يجاوز 13 علما .

[2] الوفيات ، ص 155 .

[3] النزهة ، ص 504 .

(4) P.M. Holt, Ann. K.S Lambton and Bernard Lewis, the Cambridge History of Islam, op. Cit. p. 748 .

مؤلفاتهما ، ثم نلمح تأثره بآرائهما فى مواضع غير قليلة من فلسفته

إذن يجدر بنا أن نبتدئ البحث فى الفارابى - بعد تكوينه العلمى - بالتعرف على رأيه فى الحكيمين ، أفلاطون وأرسطو ، لما لهما من أثر قوى فى مذهبه الفكرى .

ثانيا : الجمع بين رايى الحكيمين :

لم تكن نفس الفارابى تنزع الى النقد الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم ، وإن سعى الفارابى الى إشباع هذه الرغبة التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذى حدا به الى تجاوز الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض . فهو يرى أن أفلاطون ، وارسطو إنما يختلفان فى المنهج ، وفى العبارة اللغوية ، وفى السيرة العلمية لكل منهما ، أما المذهب الفلسفى فواحد . وهما عند الفارابى إمامان للفلسفة [1] .

وإذا كان أفلاطون وأرسطو إمامين للفلسفة فى نظر الفارابى ، فليس إجماعهما على رأى أوثق فى نظره من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء كما ادعى دى بور [2] . فالفارابى لم يقصد ذلك مطلقاً ، بل قصد أن إجماع العقلاء من الألسنة المختلفة هو بمثابة حجة على تقدير هذين الحكيمين . " فالعقول المختلفة إذا اتفقت ، بعد تأمل منها وتدرب ، وبحث ، وتنقير ، ومعاندة ، وتبكيت ، وإثارة الأماكن المتقابلة ، فلا شئ أصح مما أعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقدير هذين الحكيمين ، وفى التفلسف بهما تضرب الأمثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة.

يتضح من كلام الفارابى هذا أن ما ذكره دى بور مجرد إدعاء وتهويل لا أساس له من الصحة ، ويضحده كذلك رأى مستشرق آخر هو ديلاسى أوليرى الذى قال ما نصه " ويبدو الفارابى دائما مسلماً متمسكاً

---

[1] دي بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص 201 .
[2] نفس المرجع . نفس الصفحة .

بديه (1) .

والاختلاف بين أفلاطون وأرسطو عند الفارابى . هو اختلاف فى السيرة والأفعال . وهو يعده خلاف فى المظهر لا فى الجوهر . لان الفلسفة هى جوهر كل منهما . فإذا كان أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية . وحذر منها فى كثير من أقاويله ، وآثر تجنبها ، وأن أرسطو أقبل على الدنيا حتى أستولى على كثير من الأملاك وتزوج ، وأولد . وتوزر للملك الأسكندر . إلا أن ذلك لا يعد فرقاً جوهرياً بينهما فى نظر الفارابى . والاعتقاد بغير ذلك مخالف للحقيقة . لأن أفلاطون دوّن " السياسات " وهذبها . وبيّن السير العادلة . والعشرة الأنسيه المدنية ، وأبان عن فضائلها . وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها . وأن أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون فى أقاويله و " رسائله السياسية " ثم لما رجع إى أمر نفسه خاصه . أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال . أمكنه معها تقديمها . والتفرغ للتعاون . والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية . فمن تأمل هذه الأحوال . علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقاد . خلاف (2) .

والأمر كذلك بالنسبة لمؤلفات أفلاطون وأرسطو ، فالمطلع لكتب أفلاطون يرى أنه استخدم فيها الرموز والألغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته . على السبيل الذى لا يطلع عليه إلا المستحقون لها . والمستوجبون للإحاطة بها من الخاصة . طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً . أما أرسطو . فكان مذهبه الإيضاح . والترتيب . والتبليغ . والكشف . والبيان . وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان . لكن الفارابى يرى غير ذلك . فالمذهبان لا

---

(1) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ . ص 160.
(2) الفارابى . الجمع بين رأيى الحكيمين . ص 83 - 84 بتصرف .

يختلفان عنده . ويدلل على ذلك بأن أرسطو . وإن لم يستخدم الرموز والألغاز ، فإنه صرح فى " الرسالة الى أفلاطون " بقوله " إنى وإن دونت هذه العلوم والحكم المضنونة بها ، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها " . وبذلك يظهر أن المذهبين يجمعهما مقصود واحد كما يرى الفارابى [1].

وإن كان الفارابى قد زعم أن مؤلفات الحكيمين ، أفلاطون وأرسطو متفقة ، ولا خلاف بين بعضها إلا فى الظاهر ، فإنه من الطبيعى أن يحاول إزالة الاختلاف العارض بين بعض مسائل هذه المؤلفات ، وهذا ما قدمه فعلا فى كتابه " الجمع بين رأيى الحكيمين " ، إذ حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو فى ثلاثة عشر مسألة [2] . والفارابى وإن قد حالفه الصواب فى بعض موضوعات الكتاب ، إلا أن الشطط والغلو قد سيطرا عليه فى البعض الآخر . ومن أوضح الأمثلة على ذلك ، المسألة رقم إثنى عشر والخاصة بالمثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها .

فمن الثابت أن أفلاطون قد نادى " بالمثل " كصورة مجردة للموجودات ، وتوجد فى عالم الإله ، وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد إنما هى الموجودات الكائنة . أما أرسطو فقد ذكر فى كتابه " فيما بعد الطبيعة " كلاما شنع فيه على القائلين " بالمثل " و " الصور " التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الإله ، غير فاسدة . ولكن

---

[1] نفس المصدر ، ص 84 - 85 .

[2] هى : أولا : طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو . ثانيا : طريقة أفلاطون فى تدوين الكتب وطريقة أرسطو . ثالثا : طريقة أرسطو فى استخدام القياس . رابعا : طريقة أرسطو فى ترتيب كتبه . خامسا : معنى الجوهر عند أفلاطون وعند أرسطو . سادسا : طريقة القسمة عند أفلاطون وعند أرسطو . سابعا : القياس ، كيف استخدمه أرسطو ، وهل استخدمه أفلاطون . ثامنا : مسائل طبيعية ، مسألة الأبصار . تاسعا : الأخلاق ، حسب رأى أفلاطون وحسب رأى أرسطو . عاشرا : مسألة المعرفة ، مسألة المثل عند أفلاطون ، وموقف أرسطو منها . حادى عشر : قدم العالم وحدوثه . ثانى عشر : المثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها . ثالث عشر : المجازاة والعقاب . الخاتمة (كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين) .

أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بـ " أوثولوجيا " يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية [1] .

إذن هناك تناقض فى موقف أرسطو من المثل . لكن هذا التناقض سرعان ما يزول عند الفارابى ، زاعماً أن لأراء أرسطو تأويلات ومعانى ، إذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة .

وهنا يجعلنا الفارابى نشكك فى آرائه هو ، إذ أن كتاب " أوثولوجيا أرسطوطاليس " الذى استند إليه فى التقرير بإثبات أرسطو للصور الروحانية ، ليس من مؤلفات أرسطو الحقيقية ، بل هو من المؤلفات المنسوبة إليه !

ومن ذلك يتضح مدى غلو الفارابى فى الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى مسالة " المثل " . فمن المعروف أن أرسطو قد انتقد أستاذه أفلاطون فعلاً فى هذه المسالة . ناهيك عن أنه إذا كان أفلاطون قد عُرف عبر تاريخ الفلسفة بأنه فيلسوف " مثالى " فإن أرسطو قد أشتهر بالفيلسوف " الواقعى " .

ومع هذا يمكن لنا أن نتلمس أثر محاولة الفارابى للجميع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى بقية فلسفته بصفة عامة ، والتى وصفت بأنها " فلسفة تلفيقية " .

---

[1] المصدر السابق ، ص 105 .

ثالثاً : مبادئ العملية التعليمية وأسسها فى مدرسة الفارابى :

يبتدأ الفارابى بيان الفرق بين التعليم والتأديب ، فيوضح أن " التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن . أما التأديب ، فهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم " [1] .

ويجعل الفارابى الإقناع والتخيل والتعقل طرفاً وأساليباً لتعلم الفضائل أو العلوم النظرية التى تبحث فى المبادئ غير الجسمانية ، " فينبغى أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية ، وأن كثيرا من النظرية يفهمونها بطريق التخيل ، وهى التى لا سبيل الى أن يعلقها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جداً ، وهى المبادئ القصوى والمبادئ التى ليست جسمانية " [2] .

وأما الفضائل العملية والصناعات العملية ، فيعودوا أفعالها بطريقين : أحدهما بالأقاويل الإقناعية والصناعات المنطقية ، والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التى تمكن فى النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاما حتى تصير عزائمهم نحو افعالها طوعاً .. فيتم تحصيلها بالتعود على استعمالها .

الطريق الآخر ، هو طريق الإكراه ، ويستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم ، ولا بالأقاويل ، وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلوم النظرية [3] .

وإذا كان من المتعلمين من يقتصر على أحد الطرفين ، فإما أن

---

[1] الفارابى ، تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، ضمن الأعمال الفلسفية ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، بيروت 1992 ، ص 167 .
[2] الفارابى ، نفس المصدر ، نفس الصفحة .
[3] الفارابى نفس المصدر ، ص 168 .

يتعلم العلوم النظرية . وإما أن يتعلم العلوم العملية . ومنهم من يجمع بينهما . فإن الفارابى يرى أن الطريقين . النظرى والعملى يجتمعان بالضرورة عند الملوك . فإذا كانت " فضيلة الملك أو صناعته هى استعمال أفعال فضائل ذوى الفضائل ، وصناعات ذوى الصناعات الجزئية ، فإنه يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع فى تأديب الأمم . وأهل المدن طائفتين أوليتين : طائفة يستعملهم فى تأديب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة يستعملهم فى تأديب من سبيله أن يؤدب كرها " [1] . فالملك يحتاج الى أن يعود الى الأمور النظرية المعقولة التى قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية .. ثم بعد ذلك يحتاج الى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية [2] .

[1] الفارابى نفس المصدر . ص 168 - 169 .

[2] الفارابى نفس المصدر . ص 171 - 172

رابعاً : بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود

يرى الفارابى أن شروط وأحوال التعليم - السابقة - إذا توفرت فى ، أو طبقت على المعلومات (الفطرية) الأولى فى جنس من الموجودات الطبيعية ، والتى تؤدي بالمتعلم الى الحق اليقين فيما يطلب علمه من ذلك الجنس ، كانت هذه المعلومات الأولى هى مبادئ التعليم فى ذلك الجنس . وإذا كانت الأنواع التى يحتوى عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب بها ، أو عنها ، أو لها وجود تلك الأنواع التى يحتوى عليها ذلك الجنس ، فهى مبادئ الموجود . لأن الجنس يشتمل على النوع المراد معرفته ، وهنا تكون مبادئ التعليم فى هذا النوع هى بعينها مبادئ الوجود . وتسمى البراهين الدالة على تلك المعلومات الأول ، براهين اللمِيّة) ، أى لِمَ الشئ ، أو هل الشئ موجود ، ولم هو موجود . وإذا كانت المعلومات التى فيها تلك الأحوال والشرائط فى جنس ما من الموجودات أسبابا لعلمنا بوجود ما يحتوى عليه ذلك الجنس من غير أن تكون أسبابا لوجود شئ منها ، كانت مبادئ التعليم فى ذلك الجنس غير مبادئ الوجود . على الرغم من أنها السبيل الى معرفة مبادئ الوجود . وهنا تتحول البراهين الكائنة عن تلك المعلومات الى براهين (الإنية) أى (إن الشئ) ، لا براهين لِمَ الشئ [1] .

ومبادئ الوجود عند الفارابى أربعة - كما هى عند أرسطو - التراب ، والماء ، والهواء ، والنار . فضلا عن المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات . وكل علم من العلوم التى يلتمس بها أن تحصل الموجودات ، فإنما قصده أولا اليقين بوجود جميع ما يحتوى عليه جنس الوجود من أنواع . الى أن يبلغ استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه . فإن كانت أربعة استوفاها كلها ، ولم يقتصر على بعضها دون بعض . وإن لم يكن فيه الأربعة كلها ، وقف

---

[1] راجع الفارابى ، تحصيل السعادة ص 123 - 124 .

على مقدار ما يجد من المبادئ ، ثلاثة كانت ، أو اثنتين ، أو واحد . وإن كان أقصى مبدأ فى ذلك الجنس ، مبدأ آخر ولم يكن من ذلك الجنس ، بل كان من جنس آخر ، فيرجئ النظر فيه الى أن ينظر فى العلم الذى يحتوى على ذلك الجنس . فإذا كان الجنس الذى فيه ينظر توجد مبادئ التعليم فيه هى بعينها مبادئ وجود ما يحتوى عليه ذلك الجنس ، استعمل تلك المبادئ وسلك الى ما بين يديه حتى يأتى على ما يحتوى عليه ذلك الجنس ، فيحصل له فى كل مطلوب على هل الشئ (الإنية) ، ولِمَ هو (اللِمَية) معا الى أن ينتهى الى أقصى ما سبيله أن يبلغ فى ذلك الجنس من الوجود [1] .

ويرى الفارابى أن أولى وأسهل مبادئ التعليم على الإنسان هى الأعداد والأعظام ، أو علم التعاليم (الرياضيات) ، من حيث أنه لا يوقع الإنسان فى الحيرة ، ولا يؤدى الى اضطراب وتبلد الذهن . " فأول أجناس الموجودات التى ينظر فيها ما كان أسهل على الإنسان ، وأحرى أن لا تقع فيه حيرة واضطراب الذهن ، هو الأعداد والأعظام .. والأعظام هو علم التعاليم " [2] . فيعطى الإنسان المتعلم المقادير والأشكال والأوضاع وجودة الترتيب وإتقان التاليف وحسن النظام . ويستمر فى تحصيل هذه الأمور الى أن يأتى على جميع الموجودات التى يمكن أن توجد فيها هذه الأشياء من جهة الأعداد والأعظام . " فالمتعلم يبتدئ أولا من الأعداد ، ثم يرتقى الى الأعظام ، ثم الى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات ، مثل المناظر ، والأعظام المتحركة التى هى الأجسام السماوية ، ثم الى الموسيقى والأثقال والحيل .. فيضطر حينئذ الى استعمال الأشياء التى يمكن أن توجد إلا فى

---

(1) راجع ، الفارابى ، تحصيل السعادة ص 124 - 126 بتصرف .

(2) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 129 .

مواد . وعند ذلك نضطر الى إدخال مبادئ أخر غير مبادئ مادا ، وبماذا ، وكيف ذا، وحينئذ تلوح له المبادئ الطبيعية . وهنا ينبغى أن يشرع فى علم الموجودات التى توجد لها مبادئ الوجود الاربعة ، وهو جنس الموجودات التى لايمكن أن تصير معقولة إلا فى مواد . فإن المواد تسمى حينئذ الطبيعية [1] .

ومن مستلزمات هذا المنهج أن يجمع الباحث بين السبيلين اللذين أشرت اليهما ، أعنى برهان الإنية ، وبرهان اللمية . وفى مرحلة كهذه لا يزال المتعلم يتعامل مع ما هو مجرد عن المادة ، وفى خطوة أخرى يفرضها المنهج عليه ، يتعامل مع ما هو شبه مادى . ثم مع ما هو مادى حقيقة .

وعندئذ تلوح له صورة المبادئ الطبيعية التى تمتزج بها المادة امتزاجاً واضحاً ، فينظر عند ذاك فى الأجسام الطبيعية ، وفى اجناسها ، أو بمعنى آخر يبدأ التعامل مع ما هو محسوس مثل الأجسام السماوية ، والأرض ، والماء ، والهواء ، والنار ، ومن ثمة الحجر والمعادن والنبات ، ثم يرتفع الى الحيوان ، فالحيوان الناطق (الإنسان) [2] .

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعة وعلوم العقل ، وجب علينا أن نرتاض على تصحيح احكامنا وتسديدها نحو الصواب . وذلك يكون بالتدرج فى علم الهندسة وعلم المنطق . وسوف نعود للحديث عن علم المنطق - لأهميته فى فلسفة الفارابى بصفة عامة - فى موضع لاحق . ولكن هذا الكلام يتطرق بنا الى التساؤل عن البنية أو الأساس الذى تقوم عليه العلوم عند الفارابى ؟ وللإجابة على هذا السؤال ينبغى علينا أن نعرض ولو بصورة موجزة لمخطط تصنيف العلوم عند الفارابى ، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته

---

(1) الفارابى ، نفس المصدر ص 132 - 134 بتصرف .
(2) راجع نفس المصدر ، مقدمة المحقق ، ص 13

خامسا : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى :

قام الفارابى فى كتابه " إحصاء العلوم " بمحاولة تصنيف للعلوم المعروفة حتى زمانه . والكتاب طريف فى بابه ، واشتهر ذكره فى بلاد الإسلام ، وأصاب حسن تقدير عند أهل العلم فى الشرق والغرب ، وامتدحه العارفون وعدوه ضروريا لجميع المثقفين والراغبين فى البحث والاطلاع"[1] .

قسم الفارابى العلوم الى خمسة أقسام ، خصص الأول لعلم اللسان وأجزائه ، والثاني : فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث : فى علوم التعاليم ، وهى الهندسة وعلم المناظر ، وعلم النجوم التعليمي ، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال ، وعلم الحيل ، والرابع : فى العلم الطبيعى وأجزائه ، وفى العلم الإلهى وأجزائه ، والخامس : فى العلم المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام . وقد أفاض الفارابى فى بيان أقسامها الفرعية ، وذلك على النحو التالى :

اولا : علم اللسان[2] (اللغة)

علم اللسان فى الجملة ضربان :

أحدهما : حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شئ منها .

الثاني : علم قوانين تلك الألفاظ .

وينقسم علم اللسان عند كل أمة الى سبعة أجزاء عظمى ، هى :

1- علم الألفاظ المفردة الدالة : وهو يحتوى على ما تدل عليه لفظة من

---

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط الثالثة 1968 ، مقدمة المحقق ، ص 7 .

(2) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 62 .

الألفاظ المفردة الخاصة بذلك اللسان والدحيل فيه ، والغريب عنه ، والمشهور عند جميعهم .

2- علم الألفاظ المركبة : وهو علم الأقاويل التى تصادف مركبة عند تلك الأمة ، وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ، ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم .

3- علم قوانين الألفاظ المفردة : وهو يفحص فى الحروف المعجمة ، عن عددها ، ومن أين يخرج كل واحد منها فى الآت التصويت (الصوت) ، وعما يتركب منها فى ذلك اللسان ، وعما لا يتركب ، وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة .

4- علم قوانين الألفاظ المركبة ، وهو ضربان :

أحدهما : يعطى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تركب أو ترتب [1] (النحو) .

الثاني : يعطى قوانين فى أحوال التركيب والترتيب نفسه ، وكيف هى فى ذلك اللسان [2] (الصرف) .

ثانيا : علم المنطق [3]

المنطق صناعة تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل

---

(1) يقول الفارابى عن علم النحو : علم قوانين الأطراف المخصوص بعلم النحو ، فهو يعرف أن الأطراف إنما تكون أولا للأسماء ، ثم للكلم ، وأن أطراف الأسماء منها ما يكون فى أوائلها مثل ألف لام التعريف العربية ، أو ما قام مقامها فى سائر الألسنة . ومنها ما يكون فى نهاياتها ، وهما الأطراف الأخيرة ، وتلك التى تسمى حروف الإعراب (إحصاء العلوم ، ص 62) .

(2) يقول الفارابى عن علم الصرف : يعرف أن من الألفاظ ما لا ينصرف فى الأطراف كلها ، بل إنما هو مبنى على طرف واحد فقط فى جميع الأحوال التى ينصرف فيها غيره من الألفاظ ، ومنها ما ينصرف فى بعضها دون بعض ، ومنها ما ينصرف فى جميعها ، ويحصر الأطراف كلها ، ويميز أطراف الأسماء من أطراف الكلم ويحصر جميع الأحوال التى ينصرف فيها الكلم (احصاء العلوم ، ص 62) .

(3) الفارابى ، احصاء العلوم ، ص 67 ، 79 .

وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل .

ويشتمل المنطق على ثمانية أجزاء : فأنواع القياس ، وأنوع الأقاويل التى يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب فى الجملة ثلاثة . وأنواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس فى للخاطبة فى الجملة خمسة : برهانية ، وجدلية ، وسوفسطائية ، وخطابية ، وشعرية [1] .

ثالثا : علم التعاليم [2]

ينقسم هذا العلم الى سبعة أجزاء ، هى :

1 -علم العدد ، وهو علمان :

(أ)علم العدد العملى : وهو يفحص عن الأعداد من حيث هى أعداد معدودات تحتاج الى أن يضبط عددها من الأجسام وغيرها ، مثل : رجال أو أفراس ، أو دنانير أو دراهم أو غير ذلك من الأشياء ذوات العدد ، وهى التى يتعاطها الجمهور فى المعاملات السوقية والمدنية .

(ب)علم العدد النظرى : وهو يفحص فى الأعداد بالإطلاق على أنها مجردة فى الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها . وهذا هو الذى يدخل فى جملة العلوم .

2-علم الهندسة : وهو قسمان :

(أ)هندسة عملية : وهى تنظر فى خطوط وسطوح فى جسم خشب إن كان الذى يستعملها نجاراً ، أو فى جسم حديد إن كان الذى يستعملها حداداً ... الخ ، وهكذا كل صاحب هندسية عملية ، فإنه إنما

---

(1) أنظر التعريف بهذه الطرق فى موضوع لاحق من المتن .

(2) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 94 ، وبعدها .

يصور فى نفسه خطوطاً وسطوحاً وتربيعاً وتدويراً وتثليثاً فى جسم هو المادة التى هى الموضوعة لتلك الصناعة العملية .

(ب)هندسة نظرية : وهذا العلم هو الذى يدخل فى جملة العلوم ، وهو يفحص فى الخطوط والسطوح والمجسمات على الإطلاق ، عن أشكالها ومقاديرها ، وتساويها وتفاضلها ، وعن أصناف أوضاعها وترتيبها ، وعن جميع ما يلحقها مثل النقط والزوايا وغير ذلك .

3-علم المناظر : وهو يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوى وغير ذلك ، ولكن على أنها فى خطوط وسطوح ومجسمات على الإطلاق . ويميز بهذا العلم بين ما يظهر فى البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة ، وبين ما يظهر عليه بالحقيقة ، ويعطى أسباب هذه كلها ، ولم هى كذلك ببراهين يقينية ، ويعرف كل ما يمكن أن يغلط فيه البصر .

4-علم النجوم : والذى يعرف بهذا الأسم علمان :

(أ)علم أحكام النجوم : وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل ، وعلى كثير مما هو عليه الآن موجود ، وعلى كثير مما تقدم .

(ب)علم النجوم التعليمي : وهو يفحص فى الاجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل ، أولها : عن أشكالها ، وأوضاع بعضها الى بعض ، ومقادير أبعاد بعضها من بعض . الثانية : عن حركات الأجسام السماوية ، كم هى ، وأن حركاتها كلها كرية . والثالثة : تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة .

5-علم الموسيقى : وهو علم يشتمل بالجملة على تعريف أصناف

الألحان وعلى ما منه تؤلف ، وعلى ماله ألفت ، وكيف تؤلف ، وبأى أحوال يجب أن تكون حتى يصير فعلها أنفذ وأبلغ . والذى يعرف بهذا الأسم علمان :

(أ)الموسيقى العملية : وهى التى من شأنها أن توجد أصناف الألحان محسوسة فى الآلات التى أعدت لها ، إما بالطبع ، وإما بالصناعة .

(ب)الموسيقى النظرية : وهى تعطى أسباب كل ما تؤلف منه الألحان ، لا على أنها فى مادة ، بل على الإطلاق .

6-علم الأثقال : وهو يشتمل من أمر الأثقال على شيئين : إما على النظر فى الأثقال من حيث تقدر أو يقدر بها ، وهو الفحص عن أصول القول فى الموازين . وإما على النظر فى الأثقال التى تحرك أو يحرك بها .

7-علم الحيل : وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية ، وإظهارها بالفعل فى الأجسام الطبيعية والمحسوسة .

رابعاً : العلم الطبيعي والعلم الإلهى [1]

1 -العلم الطبيعي ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها ، والتى بها ، والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض . وينقسم العلم الطبيعي الى ثمانية أجزاء عظمى :

أولها : الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها ، البسيطة منها والمركبة ، من المبادئ والأعراض التابعة لتلك المبادئ .

الثاني : الفحص عن وجود الأجسام البسيطة ، وكم عددها ، وهذا

---

[1] الفارابى . إحصاء العلوم ، ص 111 وبعدها .

هو النظر فى العالم . ما هو . وما اجزاؤه الأول . وكم هى ؟

الثالث : الفحص عن كون الاجسام الطبيعية وفسادها على العموم . وعن جميع ما تلتئم به والفحص عن كيف كون الإسطقسات وفسادها . وكيف تكون عنها الأجسام المركبة وإعطاء مبادئ جميع ذلك .

الرابع : الفحص عن مبادئ الأعراض والانفعالات التى تخص الإسطقسات وحدها دون المركبات عنها .

الخامس : النظر فى الأجسام المركبة عن الاسطقسات ، وما منها متشابهة الأجزاء ، وما منها مختلفة الأجزاء .

السادس : النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء ، وهى الأجزاء المعدنية كالحجارة وأصنافها ، وأصناف الأشياء المعدنية ، وما يخص كل نوع منها .

السابع : النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات ، وما يخص كل واحد منها ، وهو أحد جزئي النظر فى الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء .

الثامن : النظر فيما تشترك فيه أنواع الحيوان وما يخص كل واحد منها . وهو الجزء الثانى من النظر فى الأجسام المختلفة الأجزاء

2-العلم الإلهى : وينقسم الى ثلاثة أجزاء :

أحدها : يفحص عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

الثاني : يفحص عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل المنطق ، والهندسة . والعدد ، وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم : فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلم الطبيعي . ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث : يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام :
فيفحص عنها أولا هل هى موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنها هل هى متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها فى الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن انها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها الى الأكمل فالأكمل ، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شئ أكمل منه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

خامساً : فى العلم المدنى ، وعلم الفقه ، وعلم الكلم [1]

1 -العلم المدنى : هو العلم الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل . وهذا العلم جزءان :

(أ)جزء يشتمل على تعريف السعادة ، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التى شانها أن توزع فى المدن والأمم ، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

(ب)جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التى بها تمكن الشيم والأفعال الفاضلة وترتب فى أهل المدن ، والأفعال التى بها يحفظ عليهم ما رَتب ومكَن فيهم .

2-علم الفقه : وهو صناعة يقتدر بها الإنسان على أن يستنبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح

---

[1] الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 124 وبعدها .

فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع .

3-علم الكلام : وهو صناعة أو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

تقييم إحصاء الفارابى

يتضح من العرض الموجز السابق لتصنيف الفارابى للعلوم ، أهمية هذا التصنيف من الناحية المعرفية . فكتاب " إحصاء العلوم " ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم .

وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان اراد أن يتعلم علما من هذه العلوم، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن أساس تصنيف الفارابى للعلوم أساس معرفى .

يقول الفارابى : قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصر العلوم المشهورة علما علما . ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء .. وينتفع بما فى هذا الكتاب ، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه ، علم ماذا يقدم ، وفى ماذا ينظر ، وأي شئ سيفيد بنظره . وأي فضيلة تنال به ، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة ، لا على عمى وغرور . وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها افضل ، وأيها أنفع وأوثق وأقوى . وأيها أهون وأوهى وأضعف . وبه يتبين أيضا فيمن يحسن علما منها . هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه . وكم مقدار ما يحسنه وينتفع

به المتأدب المتفنن الذى قصده أن يشدو جمل ما فى كل علم [1] .

ومما يعزز الجانب المعرفى الذى يؤكد عليه كتاب " إحصاء العلوم " أننا إذا تأملنا تقسيمه وجدناه يقدم العلوم العامة أولا ، وهى التى لا غنى عنها كمدخل معرفى ضرورى لبقية العلوم . قدم الفارابى علم اللسان وفروعه ، وأعقبه بعلم المنطق . وتفسير ذلك ظاهر من كلامه : لأن علم اللسان عند كل أمه أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها ، فوجب تقديمه على سائر العلوم . ثم إن علم اللسان مما لا يستغنى عنه فى دراسة " أوائل صناعة المنطق " لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات " . وبعد أن فرغ الفارابى من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق ، وقدمه على سائر العلوم لأنه " يعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب " . وبعبارة أخرى لأن قوانين المنطق قوانين عامة كلية لابد من مراعاتها فى أى علم لعصمة الأذهان من الزلل فى الأحكام . وإذن فتقدم المنطق على العلوم عند الفارابى تقدم بالذات أو بالحيثية ، لأن المنطق فى نظره " رئيس العلوم " وحكمه نافذ فيها [2] .

---

[1] الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 53 - 55 بتصرف .

[2] الفارابى ، إحصاء العلوم ، مقدمة المحقق ، ص 17 - 18 .

سادساً : أصناف التلاميذ :

يميز الفارابى بين ثلاثة أصناف كثير ما تشهدهم مجالس العلم والتعليم ، إذ يقول : " السامعون ثلاثة : المقصود إقناعه ، والناظر ، والحاكم " [1] . ثم يستطرد فى بيان خصال كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، " فالمقصود إقناعه إما أن يكون ابتدأ فاستدعى من القائل إقناعاً فى شئ ما ، وأما ان يكون ابتداه القائل فاستدعى منه قبول شئ ما والإصغاء الى ما يقوله . والمستدعى الإقناع قد يكون قصده استماع الأقاويل ليسمع قولا ينشد أمرا يهواه ، أو يقبل أتم قولين متقابلين " [2] .

وهذا الوصف " للمقصود إقناعه " يُعد مثالاً طيبا لطالب العلم الجيد الذى يعمل على استغلال ملكة الجهاز النقدى لديه ، فلا يسلم بالآراء إلا بعد الإقتناع التام بها ، أو يقبل أتم رأيين متقابلين ، إما من " القائل " أو " المناظر " .

والمناظر إما أن يكون خصماً مناصباً للقائل فى القول الذى يقصد به إقناع السامع عائقاً له عن أن يقنعه فيه ، أو يكون خصماً فى الظاهر يتعقب ما يقوله القائل ويستقصى عن ما ياتى به ، وقصده فى الباطن ليزداد قوله عنده إقناعا . وتكون الكلمة الأخيرة للأستاذ " العالم " الذى يسميه الفارابى " الحاكم " . " ومن شريطة الحاكم أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعا من أقاويل الخصمين " [3] .

وهذا النص على جانب كبير من الأهمية ، إذ أنه يكشف لنا عن الدور الخطير الذى تلعبه المناظرة كوسيلة معرفية هامة جداً فى العملية

---

(1) الفارابى . كتاب فى المنطق ، الخطابة ، تحقيق محمد سليم سالم ، طبعة دار الكتب 1976 ، ص 28 .
(2) الفارابى . كتاب فى المنطق ، الخطابة ، ص 29 .
(3) الفارابى . كتاب فى المنطق ص 29 .

التعليمية . فالجوانب الإبستمولوجية للمناظرة تتطلب أن يكون المناظر خصماً لرأى من يناظره . وهو فى نفس الوقت عليه إقناعه برأيه هو عن طريق إبراز الحجج والبراهين الدامغة . ومما لا شك فيه أن هذا الأمر يتطلب حصيلة معرفية وعلمية واسعة ، والتى بها يميز صاحبها ، ويوصف بأنه " مناظر قوى " [1] .

وينصح الفارابى طالب العلم والمعرفة بأن يقرأ قراءات أولية حول موضوع العلم الذى يريد أن يتعلمه ، وذلك لكى يقف على مدى الفائدة التى تناله من جراء الإقدام على دراسة هذا العلم . يقول الفارابى : " الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من العلوم ، فلينظر فيه على ما يقدمه ، وفيما ينظر ، وأي شئ سيفيد بنظره ، وإغناء ذلك ، وأي فضيلة تناله به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة ، لا على عمى وغرور " [2] .

يكشف النص عن خاصية هامة فى عملية طلب العلم ، وهى عدم التسرع والأخذ بقشور موضوع العلم المراد دراسته وتعلمه ، دون لبه الذى يتطلب التعمق فى مضمونه . وهذه الخاصية تشبه تماما ما هو متبع الآن فى مرحلة الدراسات العليا ، من حيث أن الأستاذ " الجاد " ينصح طلابه بكثرة القراءة " حول " و "فى " الموضوع المراد دراسته لفترات طويلة قد تصل الى أعوام !

وبعد أن بين الفارابى أن التعليم بصفة عامة يتضمن العلوم النظرية والعملية ، ولكل نوع منهما طرق وأساليب خاصة فى تحصيله ، يعود

---

(1) للوقوف على بقية الجوانب الإبستمولوجيه للمناظرة وأهميتها ، وأسس هذا الفن عند العرب ، أنظر كتابى : مبادئ علم الحوار العربي الإسلامي ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005 .

(2) الفارابى . إحصاء العلوم ، ص 53 - 54.

ويخصص " للنظر الفلسفى " وحدد شروطاً ينبغى أن تتوفر فيمن يشرع فيه . وهى كما يلي [1]

1- أن يكون جيد الفهم والتصور .

2- أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله .

3- غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .

4- أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .

5- ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور .

6- قوى العزيمة على الصواب .

7- صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها .

واضح أن هذه الشروط ابستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية ، فلسفية كانت أم غير فلسفية .

ويشرح الفارابى مجموعة من المصطلحات ذات الأهمية للبحث العلمى، ولا غنى عنها لأى طالب علم ، مثل :

1-الخطابة . ويعنى بها : " صناعة قياسية ، غرضها الإقناع " [2] . وتنتهى الى أنه " لابد أن يقع فى الاعتقاد للشئ إما الصدق ، وإما الكذب ، الإيجاب أو السلب " [3] .

ولما كانت عملية التعليم تقوم فى جزء هام منها على المخاطبة التى تقوم أساساً على الأقاويل . فإن الفارابى يميز فيها - أي المخاطبة - بين

---

(1) الفارابى ، علم المنطق ،ضمن إحصاء العلوم ، ص 43.
(2) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 7 .
(3) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 8 .

خمسة أنواع يرى أنها تستعمل لتصحيح شئ ما فى الأمور كلها ، وهذه الأنواع هى كما يلي[1] :

(أ) المخاطبة أو الأقاويل البرهانية التى من شأنها أن تفيد العلم اليقين فى المطلوب الذى نلتمس معرفته ، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه فى استنباط ذلك المطلوب ، أو خاطب بها غيره ، أو خاطبه بها غيره فى تصحيح ذلك المطلوب .

(ب) الأقاويل الجدلية ، وهى التى تستعمل فى أمرين ، احدهما : أن يستعمل المجادل الأشياء والأقاويل المشهورة وغير المشهورة فى غلبة من يجادلة . والثانى : أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظن القوى فى رأى ، قصد تصحيحه ، إما عند نفسه ، وإما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا .

(ج) الأقاويل السوفسطائية ، التى من شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس ، وتوهم فيما ليس بحق انه حق ، وفيما هو احق أنه ليس بحق ، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك .

(د) الأقاويل الخطبية ، وهى التى يلتمس بها إقناع الإنسان فى اي رأى كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقاً ما ، إما أضعف ، وإما أقوى .

(ه) الأقاويل الشعرية ، وهى التى تركب من أشياء شأنها أن تخيل فى الأمر الذى فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أخس فى مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شئ ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه .

---

[1] الفارابى ، علم المنطق ضمن الإحصاء ، ص 79 - 84 .

ومع أن الضمائر والتمثيلات من الأشياء التى من شأنها أن يكون بها الإقناع ، إلا أن الفارابى يستنكر استخدامها فى العلوم من قبل قوم عند معاندتهم المخالفين لهم فى آرائهم ، فينتقصونهم فى أشياء شخصية لا تمت للعلم بصلة كالأسم ، والبلد وصناعة الوالد . يقول الفارابى فى ذلك " وربما التمس الخطيب تفضيل نفسه ونقص خصومه لا فى الأمر الذى فيه كلامه . بل يفضل نفسه وينتقص خصومه فى أشياء أخر خارجة عن الأمر الذى فيه يتخاطبون ، كما فعل جالينوس فى أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده ، وينتقص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلدناهم . فإنه ذكر فى كتاب " حيلة البرء " حين ناقض " ثاسلس " الطبيب بأن ذكر خساسة صناعة أبيه . وكما فعل فى المقالة الأخيرة من كتابه فى آراء أبقراط وأفلاطون ، حيث ناقض مندبريس الذى رد عليه شيئا مما فى كتابه . فإنه تنقصه حيث ذكر انه قد نشأ فى قرى بائنة عن المدن الكبار ، وفضل نفسه بانه أقام برومية الكبرى التى هى فيما ذكر كثير من الشعراء أنها العالم الصغير " [1] .

وهذا الاستنكار من الفارابى متفق عليه من السواد الأعظم من المتعلمين والعلماء على مر العصور ، إذ لا علاقة البتة بين علم الفرد ، وبيئته " المتخلفة " أو " الفقيرة " التى نشأ فيها ، أو بينه وبين صناعة والده المتواضعة ... الى آخر الظروف الشخصية والمعيشية . ولنا فى عميد الأدب العربي أبرز الأمثلة فى العصر المعاصر .

2-الظن واليقين : الأول يعنى الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، أما اليقين فيعنى ، اطمئنان النفس الى حكم ما . والظن واليقين عند

---

(1) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 32 ، 33 بتصرف .

الفارابى " يشتركان فى أنهما رأى . والرأى هو أن يعتقد فى الشئ أنه كذا أو ليس كذا " [1] . والظن يقوى ويضعف . ومنه لا يشعر الإنسان بعنادد . ومنه ما يشعر بعناده ويقدر على إحضاره ، إما فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما يخاطب به غيره . وأوثق الظنون عند كل إنسان ، هو ما بذل وسعه فى تعقبه فلم يحصل له عنده معاند ، أو فسخ كل معاند [2] .

وكلام الفارابى هذا قريب من معنى مبدأ التكذيب الذى نادى به كارل بوبر فى العصر الحديث .

فقول الفارابى " ... وأوثق الظنون عند كل إنسان ، هو ما بذل وسعه فى تعقبه ، فلم يحصل عنده معاند " يقترب بوجه من الوجوه من قول بوبر القائل بإن " قابلية تكذيب النسق هى ما يمكن أن نأخذه معيارا للتمييز " [3] . فإذا كانت لدينا نظرية ما ، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها . فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التى لم تخضع للأختبار . ويعنى الاختبار أننا ننتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب الى نظريات أكثر قابلية للتكذيب [4] والفرق بين الفارابى وبوبر ، أن الأخير يتحدث عن " التكذيب " للنظريات العلمية الإمبريقيه (التجريبية) ، والفارابى يتحدث عن " التعنيد " (معاند) للآراء والظنون والأفكار بصفة عامة .

وينصح الفارابى الذى يريد أن يصل الى الحق واليقين أن يسلك طريقاً واحداً لا طرقاً مختلفة ، لأن اختلاف الطرق والسبل قد يؤدي الى

---

(1) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 9 .
(2) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 10 ، 12 بتصرف .
(3) كارل بوبر ، منطق الكشف العلمى ، ترجمة وتقديم ، د . ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 2000 ، ص 57 .
(4) د . ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000 ، ص 397 - 398.

اليقين والظن معاً وهما متناقضان لا يجتمعان . وقد تؤدي الى اعتقادات مختلفة فى أي علم مطلوب تحصيله وعلى ذلك ينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقاً يفضى بنا الى الإقناع فيه .. فإذا حددنا الطريق الصحيح لتعلم العلم المطلوب ، وذلك بمعرفة شروطه وأحواله ، وما ينبغى أن تكون عليه مقدماته الأولى ، وبأى ترتيب ترتب حتى تفضى لا محالة بالفاحص المتعلم الى الحق نفسه ، والى اليقين فيه ... فإذا عرفنا هذه كلها ، شرعنا حينئذ فى التماس علم الموجودات ، وذلك إما بفحصنا نحن بأنفسنا ، وإما بتعلم غيرنا لنا ، وبذلك نكون على دراسة بكيفية الفحص وكيفية التعليم والتعلم بمعرفة الأشياء التى ذكرناها . وبهذه القواعد نقدر أن نميز فيما استنبطنا نحن ، هل هو يقين أو ظن ، أو هو الشئ نفسه ، أو خياله ومثاله ، وكذلك أيضا نمتحن بما قد تعلمناه من غيرنا ، وما نعلمه نحن غيرنا [1] .

ويرى الفارابى أن وثاقة الظن تتم بالأستقصاء فيه ، وتعقبه الى أن يبلغ حيث لا يشعر بمعاند الرأى . وهو يحدد أساليب استقصاء الظن فى : الطرق الخطبية ، والطرق الجدلية ، وأخفى من الجدلية ، الطرق البرهانية لأنها لا يكاد يشعر صاحبها بها من تلقاء نفسه ، حيث تحتاج الى مران من نوع خاص . ويدلل الفارابى على استعمال تلك الطرق التعليمية بالرجوع الى تاريخ الفلسفة ، حيث يذكر أن المتفلسفين كانوا يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة ، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها ، الى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية . فرفضوا الخطبية فى الفلسفة ، واستعملوا فيها الجدلية ، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية . ولم يزالوا كذلك الى زمان أفلاطون ، فكان أول من شعر

---

[1] الفارابى ، تحصيل السعادة ، ضمن الأعمال الفلسفية ، م . س ، ص 121 ، 123 بتصرف .

بالطرق البرهانية . وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية .. لكن من غير ان يشرع لها قوانين كلية . الى ان شرع ارسطوطاليس فى كتاب البرهان .. فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً . واثبتها فى المنطق . فرفض المتفلسفون مذ ذلك تلك الطرق القديمة التى كان الأقدمون يستعملونها فى الأمور النظرية التى يلتمس بها اليقين ، وجعلوا الجدلية تستعمل فى الرياضية ، وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية . وجعلوا السوفسطائية للمحنة والتحدى . وجعلوا الطرق الخطبية تستعمل فى الأمور المشتركة للصنائع كلها . وهى التى لا يمكن أن يستعمل فيها طريق يختص بصناعة دون اخرى . بل للصنائع بأسرها . وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية وفى تعليم الإنسان الذى ليس من أهل صناعة ما الأشياء الخاصة بتلك الصناعة متى أحتيج الى ذلك فى وقت ما .. والصنائع الظنونية هى التى شانها أن تحصل عنها الظنون فى موضوعاتها التى أعدت ، وتلك هى الخطابة والتعقل . والصنائع العملية كالطب والفلاحة والملاحة وأشباهها . وكل واحد منها سوى الخطابة تجتهد وتتحرى الصواب فى كل ما إليه أن يفعله ، أو أن يفعل فيه [1] .

وإذا كان الفارابى فى " تحصيل السعادة " يضع الوسائل أو الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم ، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخرة . وهذه الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية . والفضائل الخلقية والصناعات العملية [2] . فإننا نرى أن الفضائل الثلاث الاولى ما هى إلا " علم " ينبغى على طالبه الجد فى تحصيله . ولا

---

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص 22 - 23 بتصرف

(2) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 119

أساس لأى علم بدون العمل ، أو بالأحرى " الصناعات العملية " .

والفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف الى تحصيل الموجودات وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ، ومن أين حصلت ، وهى العلوم الأول ، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها ، وما عليه إلا ان يستكشفها عن طريق التعليم . ومن أمثلتها ، المبادئ الرياضية ، وقوانين الفكر الأساسية .. وغيرها . وتعتبر هذه العلوم الأول بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها الى النوع الآخر من الفضائل النظرية وهى " العلوم التى تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم " [1] .

وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذى يقبل على تعلمها . ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص فى مكنونها . وإذا استطاع الإنسان المتعلم أن يستنبط من مقدمات هذه العلوم - التى تعلمها - اعتقاد او راى ، فيكون فى هذه الحالة قد توصل الى نتائج جديدة من تلك العلوم . يقول الفارابى : " والأشياء التى يلتمس علمها بفحص أو تعليم هى التى تكون أول الأمر مجهولة ، فإذا فحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة . فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم ، اعتقاد أو راى أو علم ، صارت نتائج " [2] .

ومن الأدلة الواضحة على أن الفارابى قد أعلى من شأن " التعليم " أنه جعله من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة حيث أوجب عليه " أن يكون محباً للتعليم ، والاستفادة ، منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه "[3] . كما يجعل الفارابى للرئيس

---

[1] نفس المصدر ، نفس الصفحة .
[2] نفس المصدر نفس الصفحة
[3] الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906 ، ص 88 .

الثانى - والذى اجتمعت فيه شرائط الرئيس الأول من مولده وصباه وخصاله - ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم . والعلم والحكمة . ومنها : " أن يكون حكيما .. وأن يكون عالما له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين " [1] .

يتضح من هذا النص وخاصة الشرطين الأول والثانى ، أن العلم والحكمة ينبغى أن يكونا من أخص خصائص الرؤساء . أما الشرط الثالث فنستطيع أن نتلمس فيه دعوة من الفارابى لرئيس المدينة أن يبلغ علمه حداً الى الدرجة التى معها يستطيع أن ياخذ بالأجتهاد أحد مصادر التشريع الإسلامي . ومن المعلوم أن الأخذ بهذا المبدا لا يصح إلا لأولى الأمر من العلماء وأصحاب الهمم الذين وهبهم الله نصيباً من العلم والحكمة يسمح لهم بالأجتهاد فيما لم يرد فيه نص (كتاب وسنة) ، أو إجماع من الحوادث والمتغيرات .

وهذه الشروط العلمية التى وضعها الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة ، هى اقرب ما تكون لرئيس المدينة العلمية ، أو الفلسفية ، أو بالأحرى رئيس الجماعة العلمية .

ويعزو الفارابى بقاء المدينة الفاضلة الى علم وحكمة رئيسها ، إذ لابد أن يكونا جزءاً من الرئاسة ، وذلك حتى يستطيع الرئيس تسييس المدينة وتسييرها . و " إن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن

[1] الفارابى . نفس المصدر . ص 89 .

يوجد حكيم تضاف إليه . لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك "[1] .

وإذا كان العلم والحكمة من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة . فإن رئيس المدينة الضارة[2] يكون على العكس تماما منه ، فهو " ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التنويهات والمخادعات والغرور "[3] .

---

[1] الفارابى ، نفس المصدر ، ص 90 .

[2] احد مضادات المدينة الفاضلة . أما بقيتها كما يرى الفارابى ، فهى المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة الضالة . .

[3] الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 93 .

سابعاً : بنية نظرية العلم عند الفارابى :

يقرر الفارابى فى كتابه " الحروف " أن مقالات " الكمية " و " الكيفية " و " الأين " ، و " الإضافة " ، و " الوضع " ، و " أن يكون له " ، و " أن يفعل " ، و " أن يفعل " ، "وأن " ينفعل " [1] ، هى بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة ، أو الموضوعات الأول لصناعة المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم المدنى ، وعلم التعاليم ، وعلم ما بعد الطبيعة [2] . فهذه المقولات منطقية من حيث هى مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هى كلية ، ومن حيث هى محمولة وموضوعة ، ومن حيث هى معرّفة بعضها ببعض . أما العلم الطبيعي فإنه ينظر فى سائر المقولات التى توجب ماهية أنواع المشار إليه . بينما يقتصر علم التعليم على ماذا هو كل واحد من هذه الأنواع . وينظر علم ما بعد الطبيعة فى ما تحتوى عليه المقولات من جهة أسباب الأمور حتى فيما تحتوى عليه التعاليم منها والعلم المدنى وما يشتمل عليه من الصنائع العملية . وعند ذلك تتناهى العلوم النظرية [3] .

والمقولات موضوعة أيضاً لصناعة الجدل والسوفسطائية ، ولصناعة الخطابة ، ولصناعة الشعر ، ثم للصنائع العملية . فالمشار إليه الذى إليه تقاس المقولات كلها هو الموضوع للصنائع العملية . فبعضها يعطيها كمية ما ، وبعضها يعطيه كيفية ما ، وبعضها أيناً ما ، وبعضها وضعاً ما

---

(1) يعرف الفارابى هذه المقولات ويسميها هكذا : إن أعلى جنس يوجد فى الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه كما هو يسمى الكمية . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه أين هو يسمى " الأين " . وكذلك يسمى أعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه متى هو ، أو كان أو يكون يسمى متى . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مشار إليه أنه مضاف يسمى " الإضافة " وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التى تعرفنا فى مشار اليه أنه على وضع ما أو موضوع وضعاً ما يسمى " الوضع " . وأعلى ما يعرف فى مشار إليه أن له ما يتغشى جسمه يسمى " أن يكون له " . وأعلى ما يعرف فيه أن يفعل يسمى " أن يفعل " وأعلى ما يعرف فيه أن ينفعل يسمى " أن ينفعل " (الفارابى ، كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدى ، دار الشروق ، بيروت (د . ت) ، ص 72 .

(2) الفارابى ، كتاب الحروف ، ص 66 .

(3) المصدر السابق ، ص 67 ، 69 بتصرف .

. وبعضها إضافة ما . وبعضه يعطيه أن يكون فى وقت ما يتغشى سطحه . وبعضها أن يفعل . وبعضها أن ينفعل . وبعضها يعطيه أثنين من هذه . وبعضها ثلاثة من هذه . وبعضها أكثر من ذلك . فإنك إذا تأملت موضوع صناعة من الصنائع العملية وجدته شيئا ما مشار إليه ، وإليه تقاس المقولات . والصناعة فى نفس إنسان إنما تلتئم من أنواع موضوعات ، ومن أنواع الأشياء التى تعطى ذلك الموضوع وتفعل فيه ، فإذا فعلت ، فعلت فى مشار إليه من النوع المعقول ، وذلك خاص بصناعة الخطابة وصناعة الشعر ، وفيما يختصان به ، دون السوفسطائية والجدل والفلسفة . فإن كل واحدة منها إنما تتكلم وتخاطب حين ما تتكلم وتخاطب فى المشار إليه : من التى اليها تقاس المقولات وتعرف بأشياء مما فى المقولات . أما الخطابة ، فإنما تلتئم من نوع ما فيه تقنع ، ومن نوع ما إياه يخيل [1] .

ولكن إذا كانت العلوم كلها تحتاج الى المقولات السابقة ، فهل تقوم هذه العلوم جميعا فى مرتبة واحدة ، أم ان هناك تمايزاً لبعضها الآخر ؟ يجيب الفارابى عن هذا السؤال تحت عنوان : تمايز العوم :

يذهب الفارابى الى أن العلوم جميعاً ليست فى مرتبة واحدة ، فالبعض يتمايز عن الآخر من ناحية الأهمية ، وأن أكمل وأشرف العلوم على إطلاقها هو العلم الإلهى ، وتأتى هذه الخصوصية للعلم الإلهى من أنه يبحث فى " الواحده " الذى أفاد كل واحد سواه الوجود ، وجميع العلوم إنما وضعت للبحث فيما أوجده الواحد أو " الأول " . لذلك فهى تندرج كلها تحت العلم الإلهى الذى يقسمه الفارابى الى ثلاثة أجزاء هى [2] :

أحدهما يفحص عن الموجودات والأشياء التى تفرض لها بما هى

---

[1] المصدر السابق ، ص 70 .

[2] الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 170 - 173 بتصرف .

موجودات .

الثانى يفحص عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد بها كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل : المنطق والهندسة وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم ، فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلم الطبيعي ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام ، فيفحص عنها أولا من ناحية وجودها ، فهل هى موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم يفحص عنها هل هى متناهية ام لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص عن مراتبها فى الكمال ، هل هى واحدة ، أم متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند انقصها الى الأكمل فالأكمل ، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن ان يكون شئ هو أصلا فى مثل مرتبة وجوده ، ولا نظير له ولا ضد ، والى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، والى متقدم لا يمكن أن يكون شئ أقدم منه ، والى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شئ أصلاً ، وأن ذلك الواحد هو أول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين ان سائر الموجودات متاخرة عنه فى الوجود ، وانه للوجود الأول الذى أفاد كل واحد سواه الوجود ، وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواد الحقيقة ، وانه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه . باسم الوجود ومعناه . وهو الله عز وجل تقدست أسماؤه . ثم يمعن بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله الى أن يستوفيها كلها .

ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأى شكل يستاهل (يكون مؤهلا) كل واحد منها ان يكون فى المرتبة التى هو فيها . ويبين كيفية انتظام وارتباط بعضها ببعض ، وباى شئ يكون ارتباطها وانتظامها ، ثم يمعن فى إحصاء باقى افعاله عز وجل فى الموجودات الى أن يستوفيها كلها ويبين انه لا جور فى شئ منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ، ولا سوء تاليف ، وبالجملة لا نقص فى شئ منها ولا شر أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى افعاله بما يدخل النقص فيه وفى افعاله وفى الموجودات التى خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذى لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً .

والفارابى لا يحفل كثيرا بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده فى المنطق ، وفيما بعد الطبيعة ، وفى أصول علم الطبيعة ، والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله . والفلسفة عنده هى العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون [1] .

ويشكل بحث الفارابى فى هذه العلوم مجمل فلسفته ، وخاصة بحثه فيما بعد الطبيعة ، والعلم الطبيعى . ونحن هنا لا نتحدث عن فلسفة الفارابى فى مجملها ، بل نتساءل عن وضع المنطق واهميته فى هذه الفلسفة .

---

[1] دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة ابو ريدة ، م . س ، ص 202 .

ثامنا : الغرض من المنطق ، وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى :

يذهب الفارابى الى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شانها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات .. التى هى أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلا ، وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها : مثل أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد ، وأشياء أُخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق ، وهى التى شانها ان تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال . ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها الى قوانين المنطق ، وفى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا ، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا[1] .

واضح أن الفارابى يبين أهمية المنطق ببيان الغرض من وضعه ، ويمكن أن نصوغ تلك الأهمية فى نقاط محددة فيما يلي :

1- المنطق آلة أو صناعة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ والزلل .

2- تحفظ قوانين المنطق الإنسان من الغلط فى المعقولات الفطرية أو القوانين الأولية مثل : الكل أكبر من الجزء ، والثلاث عدد مفرد.

3- يلجأ الإنسان الى قوانين المنطق التماسا للحق فى مطلوباته كلها.

---

[1] الفارابى ، المنطق ، ضمن إحصاء العلوم ، ص 67 - 69 بتصرف .

4- يلجأ الإنسان الى قوانين المنطق فى كل ما يريد تصحيحه عند نفسه . وعند غيره . ويلجأ اليها غيره فيما يريد تصحيحه عنده.

وعلى النقيض من منفعة العلم بالمنطق يبين الفارابى مضرة الجهل به . فإذا جهلنا المنطق كان حالنا فى جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد. وأعظم من جميع ذلك وأشنعه هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر فى الآراء المتضادة ، أو نحكم بين المتنازعين فيها ، وفى الأقاويل والحجج التى يأتى بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيف رأى خصمه . فإنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب . ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو غالط كيف ومن أي جهة غالط أو غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك إما أن نتحير فى الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا فى شئ منها حق ، وإما ان نشرع فى تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندرى من اى وجه هو كذلك [1].

ويؤكد الفارابى على اهمية المنطق حتى إذا ظن البعض أن هناك بدائلا يمكن أن تغنى عنه مثل بعض الفنون والعلوم ، ومنها الخبرة بفن الحوار والجدل ، أو علم الهندسة والعدد . ويرى الفارابى أن من يزعم ذلك يكون تماماً كالذى يزعم الاستغناء عن " النحو " بحفظ الأشعار والخطب والاستنكار من روايتها . فاما " من زعم أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية ، أو الدربة بالتعاليم ، مثل الهندسة والعدد ، تغنى عن علم قوانين

---

[1] الفارابي ، المنطق ، ص 71 .

المنطق أو تقوم مقامه . وتسدد الإنسان الى الحق واليقين حتى لا يغلط فى شئ من سائر العلوم أصلاً . فهو مثل من زعم أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغنى عن أن لا يلحق الإنسان فى قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها "[1] .

وطريقة البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى الى المجهول هى ، عند الفارابى المنطق على الحقيقة ، وليس البحث فى المعانى والحدود (المقولات) ، وفى تأليف القضايا منها (أرمينوطيقى) وكذلك الأقسية (أنا لوطيقا الأولى) إلا توطئه للبرهان . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن يكون هذا العلم[2] .

وكان بالفارابى هنا يتساءل : كيف يحل الخاص " النحو " محل العام " المنطق " ؟ فمع أنهما يشتركان فى أن كلا منهما يعطى قوانين الألفاظ ، إلا أن " علم النحو إنما يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها ، مثل أن الألفاظ منها مفردة ، ومنها مركبة ، والمفردة أسم وكلمة واداة ، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك "[3] . فالمنطق عند الفارابى قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم . والنحو يختص بلغة شعب واحد لأن أحواله " تخص لسانا دون لسان ، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب ، والمضاف لا يدخل فيه ألف لام التعريف ، فإن هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب .. وكقول النحويين من العرب : إن

---

[1] الفارابى . احصاء العلوم ، ص 73 .
[2] دى بور . مرجع سابق ص 205 .
[3] الفارابى . إحصاء العلوم ، ص 76 .

أقسام الكلام فى العربية أسم وفعل وحرف . وكقول نحوى اليونانيين أجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة وأداة . وهذه القسمة لا توجد فى العربية فقط ، أو فى اليونانية فقط ، بل فى جميع الألسنة ، وقد أخذها نحويو العرب على أنها فى العربية ، ونحويو اليونان على أنها فى اليونانية ، فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو فى الألفاظ ، وبين نظر أهل المنطق فيها ، وهو أن النحو يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ... والمنطق يعطى قوانين تشترك فيها الفاظ الأمم ، ويأخذها من حيث هى مشتركة ، ولا ينظر فى شئ مما يخص الفاظ أمة ما ، بل يوصى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك من أهل العلم بذلك اللسان"[1] .

وبذلك يتضح الغرض من المنطق فى البناء المعرفى عند الفارابى ، فالمنطق يعطى القوانين التى تقوّم العقل وترشده نحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه . وإذا كان العقل هو الذى يستنبط ، أو يضع العلوم ، إذن فإن هذه العلوم لا تستغنى بالتبعية عن المنطق كمقوّم لها .

لكن هل كان مقصود الفارابى من المنطق أن يكون منطقاً مجرداً ؟ أم أراد له أن يكون منطقاً للعلم ؟ تلك مسالة مهمة تحتاج الى بحث مستقل.

---

[1] نفس المصدر ، ص 76 - 77 .

تاسعاً : بقية المذهب الفلسفى النظري

كنت قد تحدثت عن نزعة الفارابى المنطقية فيما سبق . وتظهر هذه النزعة أيضا فى " الإلهيات " والتى فيها يستبدل الفارابى مصطلح " القديم " و " الحديث " بمصطلح " الواجب " و " الممكن " عندما يعرض لواجب الوجود ، وذاته وصفاته .

يذهب الفارابى الى أن كل موجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وواجب الوجود ينقسم أيضاً الى : واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود بالغير ، وهو الممكن إذا وُجد . فالممكن إذن محتاج الى علة تتقدم عليه لكى تخرجه الى الوجود ، وهذه العلة تحتاج لعلة أخرى لكى تخرج الى الوجود . ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية ، فلابد من الوقوف عند موجود لا علة لوجوده ، أى واجب الوجود بذاته ، وله بذاته الكمال الأسمى ، لا يعتريه التغير ، ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه ، فهو عقل ، وعاقل ، ومعقول محض . فهو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل . وانه عقل وعاقل ومعقول هى كلها بمعنى واحد ، أى ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم [1] . لا جنس له ، ولا فصل ، ولا نوع ، ولا ند ، ولا مقوّم له ، ولا موضوع ، ولا عوارض ، مبدأ كل فيض ، ظاهر على ذاته بذاته ، وله الكل من حيث لا كثرة فيه [2] . وهو الله سبحانه وتعالى، العلة الأول لسائر الموجودات ، لا شريك له أصلا موجود فى نوع وجوده . فهو إذن واحد ومنفرد برتبته وحده [3] .

---

[1] المدينة الفاضلة ، ص 10 .

[2] فصوص الحكم ، مخطوط ، ص 3 .

[3] الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 6

وكذلك الحال فى أنه عالم ، فلا يحتاج فى أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا فى أن يكون معلوماً الى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يَعلم ويُعلم . وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره [1] . وليس علمه بذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست فى ذاته ، بل لازمه لذاته [2] . فإنه يعلم ، وأنه معلوم ، وأنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد . وعلمه دائم لا يمكن أن يزول . والله حكيم بحكمة من ذاته ، وحى بحياة من ذاته ، وحق لأنه موجود ، فالحق يساوق الوجود ، ووجوده أكمل وجود [3] .

وهذه الصفات التى نطلقها على الله يجب أن نعتبرها من قبيل المجاز أو " التمثيل القاصر " فاذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهره من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود[4] .

والأول (الله) هو الذى توجد عنه سائر الموجودات ، وذلك على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر . فالواحد يتعقل ذاته فيفيض عنه منذ الأزل العقل الأول ، أو الوجود الثانى . وهذا الثانى هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . فبما يعقل من الأول ، يلزم منه وجود ثالث ، وهو العقل الثانى ، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى [5] . وتسمى عملية صدور عقول الأفلاك من العقل الثانى تباعا الى أن يبلغ عددها ثمانية عقول بما

---

[1] الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 11 .
[2] الفارابى ، فصوص الحكم ، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 254/1 ، ص 16 .
[3] الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 11 -12 .
[4] الفارابى ، نفس المصدر ، ص 14-15 .
[5] نفس المصدر ، ص 24 .

فيها العقل الثانى . فيصدر بعضها عن بعض . ويصدر مع كل عقل فلك من الأفلاك السماوية . وتسمى العقول التسعة مجتمعة " ملائكة السماء " . وتمثل مرتبة الوجود الثانية بعد مرتبة الأول " الأولى "[1] .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال . وهو روح القدس أو الروح الأمين (جبريل عليه السلام) . المجرد عن المادة أيضاً . وهوى الذى يدبر ما تحت فلك القمر . وكذلك هو همزة الوصل بين العالم العلوى . والعالم السفلى .

والنفس فى المرتبة الرابعة . والتى فيها يكثر أفراد الإنسان . أما فى المرتبة الخامسة . فتوجد الصورة . أى صور الأشياء المادية . وتقع المادة فى المرتبة السادسة والمراتب الثلاث الأولى وهى : مرتبة الألوهية . ومرتبة عقول الأفلاك . ثم العقل الفعال فهى ليست مادية . ولا تحل فى اجسام . أما المراتب الثلاث الأخيرة وهى : النفس . والصور . والمادة فهى تحل فى الأجسام . أما الأجسام - ومنشؤها القوة المتخيلة فى العقل - فهى على ستة أجناس مثلها مثل مراتب الوجود . وهى : الأجرام السماوية . والحيوان الناطق . والحيوان غير الناطق . وأجسام النبات . والمعادن . والعناصر

---

(1) يشرح الفارابى كيفية صدور العقول بعد العقل الثانى هكذا : والثالث ايضا وجوده لا فى مادة . وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع . وهذا ايضا لا فى مادة يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه . يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس . وهذا الخامس أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس . وهذا أيضا وجوده لا فى مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضا وجوده لا فى مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن . وهو ايضا وجوده لا فى مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع وهذا أيضا وجود لا فى مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر وهذا ايضا وجوده لا فى مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادى عشر . وهذا الحادى عشر هو ايضا وجوده لا فى مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى مادة وموضوع أصلا . وهى الاشياء المفارقة التى هى فى جوهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهى وجود الاجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا (المدينة الفاضلة ص 24 - 25) .

الأربعة (الماء - الهواء - النار - التراب) . وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابى [1] .

واعتقد الفارابى - تأثرا بأرسطو - أن " النفس " تمثل حياة تلك الموجودات ، بخلاف " الله " الذى هو مصدر لجميع الموجودات بنفوسها . وتترتب النفوس على أساس مراتب الوجود ، وتتمايز فيما بينها بالشرف ، فأعلاها شرفاً ، نفوس السموات والعالم ، وأدناها النفس النباتية .

أما النفس الإنسانية - موضوع اهتمام الفارابى - ، فهى صورة للجسد . بها يحيا، ولهذه النفس قوى متعددة " فإذا حدث الإنسان . فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية . ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس " والطعوم ... والروائح ... والأصوات ... والألوان والمبصرات (القوة الحاسة) ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات ... وهى القوة المتخيلة ... ثم بعد ذلك القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، ويميز ويتقوّم ويحيى ، إذ أنها " كما أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة " كما عرفها أرسطو .

ولهذه النفس قوى متعددة " فإذ حدث الإنسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس " والطعوم . .. والروائح .... والأصوات .... والألوان والمبصرات (القوة الحاسة) ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات ... وهى القوة المتخيلة .. ثم بعد ذلك القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، ويميز بين الجميل والقبيح [2] .

---

(1) أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 369 - 370 .
(2) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 48 .

وهذه القوى النفسية المتعددة لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ، ومادة لما فوقها ، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها ، لا يتهيأ لها الوجود أصلاً ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب [1] .

وإذا كانت النفس كمال أول لجسم ، فإن العقل هو كمال النفس . والعقل على مراتب عند الفارابى : العقل الهيولانى وهو العقل بالقوة فى نفس الطفل مستعد لتقبل رسوم المعقولات . وهو عندما يدرك المعقولات ، أو صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، يسمى العقل بالفعل أو بالملكة [2] .

أما الذى يخرج المعقولات من القوة الى الفعل ، أي حصول المعرفة الحسية للإنسان ، فهو العقل الفعال [3] الذى يسميه الفارابى الروح الأمين وروح القدس ، وفلك القمر ، آخر سلسلة العقول السماوية [4] . والعقل الإنساني عندما ينفعل ، يصبح فى استطاعته أن يدرك الصور المفارقة ، أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلا كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة إطلاقاً بالعقل الفعال ، يسمى بالعقل المستفاد ، إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات بعكس الهيولانى والعقل بالملكة ،

---

(1) أبو ريان ، ص 377 . ويقول الفارابى فى كيفية اتحاد قوى النفس فى نفس واحدة : إن الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة فى الغاذية . والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة . والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة . والناطقة صورة فى المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى فهى صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار . فالقلب هو العضو الرئيسي الذى لا يراسه من البدن عضو أخر (المدينة الفاضلة ص 52 - 53) .

(2) الفارابى ، المدينة الفاضلة . ص 63 .

(3) الفارابى ، المدينة الفاضلة . ص 65 .

(4) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 25 .

لهذا فهو وحده الجزء الخالد فى النفس ، وهو القريب من العقل الفعال [1] " واهب الصور " الذى يشتمل على صور الموجودات جميعاً .

يمثل كل ما سبق موجز فلسفة الفارابى النظرية . أما فلسفته العملية فهى موضوع حديث النقطة التالية .

---

[1] أبو ريان ، ص 378 .

عاشراً : الفلسفة العملية

تنحصر فلسفة الفارابي العملية فى آرائه الأخلاقية والسياسية وتستمد نظرية الفارابي فى الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة ، تلك التى ترى فى السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها [1] . كما أنها تنبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقى . فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملى ، اى أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة ، واتباع القدوة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ، ولكنه ينميها بالفعل والممارسة . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدنى ، اى لعلم السياسة ، فكان السلوك الفردى يتفرع من السلوك الاجتماعي . وهكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي فى المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية [2] من حيث أن السعادة غاية الفرد ، وغاية الاجتماع المدنى على السواء [3].

ويرى الفارابي أن السعادة العظمى [4] تطلب لذاتها ، لا لأى شئ وراءها ، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة . وتبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها افعال فكرية ترمى الى معرفة علوم الفلاسفة

---

[1] يقول الفارابي : إن السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على إنها كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج فى بيانه الى قول ـ ولما كانت الغايات التى تتشوق على إنها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية سعى الإنسان نحوها من قبل (كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص 227 - 228) .

[2] يقول الفارابي : فالمدينة التى يقصد بالأجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة (آراء أهل المدينة الفاضلة ـ المدينة الفاضلة ص 79) .

[3] أبو ريان ، ص 380 - 381 .

[4] الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص 46 .

القدماء . وبعضها أفعال بدنية . وليست بأى أفعال اتفقت . بل بأفعال محدودة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة .

والسعادة هى الخير المطلوب لذاته . وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراؤها شئ يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

والفارابى حين رسم المدينة الفاضلة ، أكد على الجانب الأخلاقى فيها ، كما أكد على احتياج الإنسان الى التعاون ، فالناس مفطورون على التعاون فيما بينهم ، وعلى ذلك فالإجتماع الإنسانى ضروري . وقد أوضح الفارابى العلاقة بين المدينة الفاضلة والسعادة من حيث أن المدينة التى يقصد بالأجتماع فيها ، التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة .

والفارابى فى " تحصيل السعادة " [1] يضع الوسائل أو الأشياء التى إذا حصلت فى الأمم ، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخرة . وهذه الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية . والفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف الى تحصيل الموجودات ، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت ، وهى العلوم الأول ، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان وذهنه مزودا بها ، وما عليه إلا أن يكتشفها عن طريق التعليم ، ومن أمثلتها : المبادئ الرياضية وقوانين الفكر الأساسية . وتعتبر هذه العلوم بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها الى النوع الآخر من الفضائل النظرية . وهى العلوم التى تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم . وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر

---

[1] الفارابى . تحصيل السعادة . ص 119 .

بالنسبة للإنسان المتعلم الذى يقبل على تعلمها . ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص فى مكنونها .

ومن أهم السمات العملية والخلقية التى جعلها الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة " أن يكون محبا للتعليم ، والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه "[1] .

كما يجعل الفارابى للرئيس الثانى ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم ، والعلم والحكمة ، ومنها[2] : أن يكون حكيما ، عالماً ، له جودة الأستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .

ومن الطبيعي ، وقد جعل الفارابى قيام المدينة وبقاءها وقفاً على الرئيس ، أن لا يسلم قيادها لأي شخص . فالرئيس ينبغى أن يكون معداً لذلك بالفطرة وبالطبع وبالملكة الإرادية ، أى بمواهب فطرية وتوجيه صحيح ، كما ينبغى أن يكون من أصل الطبائع الفائقة . وبالجملة ينبغى أن تجتمع فيه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديراً بأكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة .

---

(1) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 88 .
(2) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 89 .

حادى عشر : أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة :

لقد كان لإيثار الفارابى للوحدة والعزلة حبا فى الدرس وتحصيل العلم. أثره فى قلة عدد تلاميذه فلم تذكر معظم كتب التراجم تلاميذ مشهورين للفارابى سوى يحيى بن عدى الذى ترجم كثيرا من كتب أرسطو. وتتلمذ على يحيى تلميذ أشهر منه، وهو أبو سليمان السجستانى المنطقى.

المهم أن تأثير مدرسة الفارابى الفلسفية قد امتد الى السجستانى عبر يحيى بن عدى. ولكن مع بعض التغيرات الجديدة فى تناول فلسفة " المعلم الثانى ".

فكما أن مدرسة الكندى رغبت عن الفلسفة الى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه الى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى، والتدقيق فى التمييز بينهما. وكانت تبحث الى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين. ومن فروع العلوم من غير نظام يؤلف بينهما. ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشئ من الواقع الحقيقى. ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول. كما كان الحال عند إخوان الصفا. غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب افعال النفس. على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلي. وفى العروج بها الى العالم العقلى الأسمى. وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف. وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين [1].

إلا أن هذا الخط الفكرى فى تناول فلسفة الفارابى لم يستمر طويلا.

---

(1) دى بور، مرجع سابق، ص 227.

فمنذ نهاية القرن الرابع الهجرى يبدأ التأثر الحقيقي بفلسفة الفارابى ، حيث نراها تسرى بين جنبات الموقف الفلسفى الإسلامي العام عند ثانى أكبر ممثليه ، ابن سينا ، وابن رشد .

ومن ذلك مثلا نجد أن نظرية العقول العشرة التى نادى بها الفارابى ، يضمنها ابن سينا (370 - 428 هـ / 980 - 1037 م) مذهبه ، وتصبح تلك النظرية أساسا للتخطيط العام للموقف الإسلامي الفلسفى فى جملته ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الإسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة ، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية ، وتارة يجعلها تسعة ، وتارة أخرى يجعلها سبعة [1] . وسنرى أبا البركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين لأنهم أوردوا هذه النظرية إيراداً بدون سند برهاني ، ووضعوها وضعاً بدون أى تحقيق ، أو بحث ، فكأنها الوحى المنزل . وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها ، فيقولوا مثلا بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلاهم [2] .

وجملة القول [3] : إنه من الصعب أن نقلل مهما قلنا من خطورة الفارابى ، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد (520 - 595 هـ / 1126 - 1198 م) يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى فعلا . وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى ، ومن ثم تركا كل

---

[1] يتضح تأثر ابن سينا بالفارابى هنا أيضا ، فالفارابى تكلم عن عقول عشرة فى " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، إلا أنه أشار الى عدد أقل منها فى رسائل أخرى .

[2] راجع أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفة فى الإسلام ، م . س ، ص 372 .

[3] ديلاسي أوليرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، ص 166 .

محاولة للتوفيق الشكلى . فاستطاعا ان يعبرا عن أفكارهما تعبيرا أكثر وضوحاً . وأن يصلا بمذهبهما الى نتائجهما المنطقية ... ومن المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة والدين الإسلامي أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ، ولابد لنا أن نشير الى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى .

نتائج الدراسة



بعد أن استعرضت جزئيات البحث ، عليّ الآن أن أستخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التى طرحتها فى مقدمته وهى :

- هل استطاع الكندى أو يكوّن مدرسة علمية لها أصولها ومميزاتها التى تتميز بها ؟ وإن وجدت مثل هذه المدرسة ، فما هى الأسس التى قامت عليها وانطلقت منها ؟
- ما الطريقة العلمية الداخلية التى اتبعها اعضاء هذه المدرسة بغرض إنتاج العلم ؟
- ما المنجزات العلمية التى قدمتها هذه المدرسة وما مدى تاثيرها فى اللاحقين ؟
- هل استطاع الفارابى أن يكون مدرسة علمية ، يمكن أن تسمى " المدرسة الفارابية الفلسفية " ؟
- إن وجدت هذه المدرسة ، فهل تُعد امتداداً لمدرسة الكندى ، ام أن لها سمات معينة اختصت بها ؟
- ما حجم اسهامات هذه المدرسة ، وما مدى أثرها فى الدراسات والمدارس الفلسفية اللاحقة ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات أطرح النقاط التالية :

أولا : الكندى ومدرسته

بالبحث فى الكندى كأول جماعة ومدرسة فلسفية راينا كيف استطاع رئيس هذه المدرسة وهو الكندى أن يكون أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين . ويرجع ذلك الى أن فيلسوف العرب قد عاش فى فترة الإنارة العربية على عهد المامون والمعتصم حيث كان القرن الثالث يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، فاكب الكندى

على الفلسفة والعلوم حتى حذقها . كما ساهم فى حركة نقل التراث اليوناني الى العربية . فكان يترجم ويهذب ما يترجمه غيره ، وذلك كما فعل بكتاب اثولوجيا ارسطاطاليس . وقد أوضحت لنا مؤلفات الكندى مدى إحاطته بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها . وقد ألف كتبا ورسائل يشهد ما عُرف منها بما للكندى من استقلال فى البحث ونظر ثاقب . وقد بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ، ولا لأرسطو ، بيد انه كان يراهما إمامين فى هذا الشأن . وإحتوى مذهبه ايضاً على آراء لأفلوطين . وفورفوريوس ، وشراح أرسطو .

إن أهم ما يتميز به الكندى انه جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثل اهم الأطروحات التى انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية فى المجتمع العلمى الإسلامي .

وبالبحث عن الإضافات الأصيلة التى قدمها الكندى ، وجدنا أن الفضل يرجع إليه فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب ، فرسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب ، حيث تشتمل على نحو من مائة تعريف . وقد وقفت على بعضها فى سياق الحديث .

أما باقى أعضاء جماعة الكندى . فقد رأينا كيف لعب كل من السرخسي ، وأبى معشر البلخى ، وأبى زيد سهل البلخى دورا بارزاً وملموساً فى بنية تلك الجماعة . فالأول يعتبر أكبر وأخلص ممن أنتمى الى الكندى ، فعليه قرأ ، ومنه اخذ ، وشايعه فى افكاره ، وكتب فى معظم العلوم التى تعلمها عليه . فكتب فى الفلسفة والمنطق ، والطب ، وعلم أحكام

النجوم ... وغير ذلك . أما أبو معشر البلخى فكان أولاً يضاغن الكندى . ويشنع عليه بعلوم الفلسفة . فدس عليه الكندى من حسن له النظر فى علوم الحساب والهندسة . فدخل فى ذلك ، فلم يكمل له . فعدل الى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندى . وصار بذلك تلميذاً للكندى ، وصنف فى علم أحكام النجوم مصنفات جيدة تدل على انه كان فاضلا حسن الإصابة . أما ابو زيد سهل البلخى فكان أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه ، فحصل من عنده علوماً جمة . وتعمق فى الفلسفة ، وهجم على أسرار التجيم والهيئة ، وبرز فى علم الطب ، وبحث فى أصول الدين أتم بحث ، كما استطاع أن يجمع بين الشريعة والفلسفة .

ولقد اتضح لنا فى نهاية الأمر أن أعضاء جماعة ومدرسة الكندى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها ، كل فيما برع فيه من العلوم الأمر الذى جعل تأثر المدرسة يمتد الى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين ، أعنى الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد .

ثانيا : الفارابى ومدرسته

أما الفارابى ، فقد رأينا كيف أن تعليمه على أساتذة كبار مثل أبى بشر متى ، وابن السراج ، ويوحنا بن حيلان ، وكذلك نمط حياته حيث إلف الوحدة ، كل هذه الأمور قد ساعدته على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها ، الأمر الذى انعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع : فجاء إنتاجه جما غزيراً ، ومتنوعاً ما بين المنطق ، والفلسفة وإحصاء العلوم ، والموسيقى .... وغير ذلك .

أما عن مدرسة الفارابى التى تناولها البحث ، فلقد وجدت أنها ضمت الى جانب الأستاذ ، يحى بن عدى الذى ترجم كثيراً من كتب أرسطو .

وتتلمذ على يحيى تلميذ اشهر منه ، وهو السجستانى .

المهم أن الفارابى قد استطاع أن يؤسس مدرسة فلسفية لها أسس ومبادئ تعليمية ، أتيت على بعضها فى سياق البحث ، وانتقلت منها الى مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى ، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته . فكتاب " إحصاء العلوم " ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى ، يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم . وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أي إنسان يريد أن يتعلم علماً من هذه العلوم . ولقد شغل المنطق فى تقسيم الفارابى مكاناً مهماً ، فبعد أن فرغ من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق ، وقدمه على سائر العلوم لانه يعطى جملة القوانين التى من شانها ان تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب . والمنطق عند الفارابى " رئيس العلوم " وحكمه نافذ فيها . لذلك عرضت فى سياق البحث للغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى ، فالمنطق لا يستغنى عنه فى اى علم من العلوم ، كما يلجا الإنسان الى قوانينه التماسا للحق فى مطلوباته كلها .

وإذا كان المنطق ضروريا للعلوم كلها ، فإن " المقولات " مثل " الكمية " و " الكيفية " و " الإضافة " ... الخ . هى بمثابة البنية او الأسس الرئيسة لصناعة المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم المدنى ، وعلم التعاليم ، وعلم ما بعد الطبيعة ، وصناعة الجدل ، والخطابة ، والشعر ، والصنائع العملية . وبالجملة تمثل " المقولات " بنية نظرية العلم عند الفارابى . كما وجدنا الفارابى أثناء البحث فى نظرية العلم عنده ، يحدد أصنافا معينة للتلاميذ أو المتعلمين ، بل ويضع شروطاً إبستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية عموماً ، سواء أكانت فلسفية أم غير

فلسفية . ولقد انتهيت من كل ذلك الى أن تأثير مدرسة الفارابى قد امتد الى الفلاسفة اللاحقين ، فكل ما يوجد عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى ومدرسته فعلاً .



أولا : المصادر

1-ابن أبى أصيبعة — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . تحقيق نزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د ز ت) .

2-ابن خلكان — وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محى الدين ، دار النهضة المصرية 1949.

3-ابن النديم — الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1949 .

4-أبو حيان التوحيدى — الإمتناع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد امين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 .

5-خير الدين الزركلى — قاموس تراجم الرجال والنساء ، طبعة بيروت (د ، ت)

6-صاعد الأندلسي — طبقات الأمم ، تحقيق حياة بو علوان ، ط أولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985.

7-عمر رضا كحالة — معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت)

8-الفارابى — إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط الثالثة 1968.

9-............................ — آراء أهل المدينة الفاضلة . طبعة القاهرة 1906 .

10-........................ — الأعمال الفلسفية . تحقيق جعفر آل ياسين .

الجزء الأول ، ط بيروت 1992.

11-........................ كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدى ، دار الشروق ، بيروت (د . ت) .

12-........................ كتاب فى المنطق ، الخطابة ، تحقيق محمد سليم سالم ، طبعة دار الكتب المصرية 1976.

13-........................ فصوص الحكم ، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 254/1 .

14-القفطى إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة 1323 هـ.

15-الكندى الرسائل الفلسفية ، تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د . ت) .

16-ياقوت الحموى معجم الأدباء ، طبعة القاهرة 1939 .

ثانيا : المراجع (العربية والمترجمة)

17-دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة . دار النهضة العربى . ط الخامسة 1981.

18-ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ . ترجمة تمام حسان . القاهرة (د . ت)

19-عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت 1987.

20-كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى . ترجمة لفيف من العلماء بإشراف محمود فهمى حجازى . الهيئة العربية العامة للكتاب 1993.

21-كارل بوبر : منطق الكشف العلمى . ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد . دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2000 .

22-ماهر عبد القادر محمد (دكتور) : فلسفة العلوم . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية 2000 .

23-محمد عبد الرحمن مرحبا(دكتور) الكندى . فلسفته - منتخبات . منشورات عويدات . بيروت . ط الأولى 1985 .

24-محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى . الجزء الأول . من طاليس الى أفلاطون . دار المعرفة الجامعية

الإسكندرية 1993 .

25-................. : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1996.

26- مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، طبعة القاهرة 1945 .

ثالثا : المراجع الأجنبية :

1- Hamarenh, Sami : Arabic Historiography as Related to the Health Propessions in Medival Islam Sudhoffs Archive, Band 50. Helf 1 , Marz 1966.

2- Holt, p. M. & Ann, K.S.L. and Lewis, Benard: The Cambridge History of Islamic Society and Civilization, Vol. 2 , Cambridge University press 1970.

الموضوع	الصفحة

أعمال الدكتور خالد حربي

١- الرازي الطبيب وأثره في تاريخ الطب العربي.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩ الطبعة الثانية. دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦.
٢- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.	الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩.
٣- برء ساعة للرازي (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩ الطبعة الثانية. دار الوفاء ٢٠٠٦.
٤- خلاصة التداوي بالغذاء والأعشاب.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر، الإسكندرية ١٩٩٩ والطبعة الثانية. ٢٠٠٠ توزيع مؤسسة حب اليوم الطبعة الثالثة دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦.
٥- الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي.	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠١. الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦.
٦- الرازي في حضارة العرب (ترجمة وتقديم وتعليق)	دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢.
٧- سر صناعة الطب للرازي (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ الطبعة الثانية، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦
٨- كتاب التجارب للرازي (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢. الطبعة الثانية. دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦
٩- كتاب جراب المجربات وخزانة الأطباء للرازي (دراسة وتحقيق وتنقيح).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ الطبعة الثانية الإسكندرية ٢٠٠٦.
١٠- العولمة بين الفكرين الإسلامي	الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية

والغربي

٢٠٠٣ .الطبعة الثانية دار الوفاء . الإسكندرية ٢٠٠٧ الطبعة الثالثة المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩ .

١١- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (١). "الكندى والفارابى" .

الطبعة الأولى. منشاة المعارف. الإسكندرية ٢٠٠٣ .الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩ .

١٢- الأخلاق بين الحلال والحرام. والصواب والخطأ.

الطبعة الأولى، منشاة المعارف. الإسكندرية ٢٠٠٣ . الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩ .

١٣- العولمة وابعادها

مشاركة في كتاب "رسالة المسلم فى حقبة العولمة" الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر مركز البحوث والدراسات ، رمضان ١٤٢٤ هـ. نوفمبر ٢٠٠٣

١٤- دور الاستشراق فى موقف الغرب من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية).

الطبعة الأولي دار الثقافة العلمية، الإسكندرية،٢٠٠٣ .

١٥- شهيد الخوف الإلهي. (الحسن البصرى).

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣ .

١٦ دراسات في التصوف الإسلامي

الطبعة الأولى، دار الوفاء. الإسكندرية ٢٠٠٣ .

١٧ دراسات في الفكر العلمي المعاصر .

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .

١٨ ملامح الفكر السياسي في الإسلام

الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٣ .

١٩- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية

الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية٢٠٠٤ .

٢٠- مقالة في النقرس للرازي (دراسة وتحقيق)

الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية٢٠٠٥ .

الطبعة الثانية ، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩ .

٢١ التراث المخطوط، رؤية فى التبصير

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .

والفهم (١) علوم الدين لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى.

٢٢- التراث المخطوط، رؤية فى التبصير والفهم (٢) المنطق.	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .
٢٣- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في الحضارة الإنسانية	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٢٤- تاريخ كيمبردج للإسلام (العلم)	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٢٥- مبارك للأمة	الطبعة الأولي ، الإسكندرية ٢٠٠٥ .
٢٦- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في الأخر	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .
٢٧- العبث بتراث الأمة .	الطبعة الأولي ، الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٢٨- المسلمون والأخر ، حوار وتبادل حضاري	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .
٢٩- الأسر العلمية ظاهرة فريدة في الحضارة الإسلامية	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩ .
٣٠- علم الحوار العربي الإسلامي (آدابه وأصوله)	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .
٣١- منهاج العابدين للإمام أبي حامد الغزالي (دراسة وتحقيق)	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٣٢- مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي (المعتزلة — الأشاعرة) وأثرها في تطور علم الحوار	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩